Given by Clinton Locke.
Gen. Lib.

NOTIZIE E STUDII

INTORNO

ALLE

RELIGIONI DELL'ASIA ORIENTALE

IL BUDDHA,
CONFUCIO E LAO-TSE:

NOTIZIE E STUDII

INTORNO

ALLE

RELIGIONI DELL'ASIA ORIENTALE,

DI

CARLO PUINI



IN FIRENZE
G. C. SANSONI, EDITORE
—
1878

Tip. e Lit. Carnesecchi, Piazza d'Arno

INTRODUZIONE

DELL'INDOLE E INTENDIMENTO DI ALCUNE DELLE PRINCIPALI DOTTRINE RELIGIOSE E FILOSOFICHE DELL'ASIA

Si narra che Ginghis Khan, il quale aveva sotto il suo comando, tra'soldati e i capitani del numeroso suo esercito, uomini di molte religioni diverse, trattasse tutti que'varii credenti con onesta imparzialità; e che in certi giorni dell'anno si recasse a fare offerte e rendere omaggio ai sacerdoti d'ogni fede, e in visita ai templi consacrati a tutti i culti che si professavano nel suo vasto impero. Se lo spirito di tolleranza che animava il duce tartaro, e che forma, come avremo occasione di conoscere in appresso, una delle qualità distintive di quella schiatta, le cui dottrine religiose e filosofiche debbono essere principalmente oggetto dei nostri studii, si ritrovasse anche fra i pregi morali della stirpe, alla quale noi apparteniamo, la scienza che prende ad esame le svariate credenze di tutti

i popoli del mondo, non sarebbe apparsa ultima nel campo dello scibile umano. Ma come accade a colui che possedendo un gioiello di gran prezzo, il cui splendore offusca ogni altro, lo custodisce con gelosa inquietudine, e diventa dispregiatore dell'altrui; così noi, che possediamo la sola vera fra tante false religioni, la sola buona, secondo quel che noi stessi affermiamo, abbiamo trattato spesso con troppo dispregio, a scapito grande della scienza, ogni culto diverso dal nostro; e, doloroso a dirsi, abbiam visto perciò la intolleranza religiosa più acerba e crudele presso le nazioni cristiane, la cui religione pur si fonda sopra la carità, e l'amore del prossimo. — Abbiamo persino negato di chiamare col loro proprio nome uomini e divinità straniere; e co'nomi d'*idolatri* e d'*idoli*, si è non di rado designato ogni seguace di un culto, e gli oggetti d'ogni culto che non fosse quello da noi professato.

È curioso oggi vedere, come nei vecchi libri, dove si parla di religioni di popoli lontani, si affermino le più risibili cose. I Buddhisti, a mo' d'esempio, « offrono doni e sacrifici al Diavolo »; anzi « gli offrono anche delle fanciulle, che vengono chiamate le *spose dell'Idolo*, e che sono poi destinate a diventare donne pubbliche ». [1] C'è stato chi ha preteso di riconoscere l'apo-

[1] Pozzoli, *Dizionario d'ogni mitologia*, t. I. p. 329.

stolò S. Tommaso in una centoventottesima incarnazione di Çâkyamuni;[1] chi ha parlato di un *culto de' maiali* in vigore nella Cina, traendone la naturale conseguenza del basso stato morale, in cui cadono i popoli, che non hanno la vera fede, e così via via.[2] Di siffatte amenità, che ho colte così a caso, s'infioravano, di preferenza, le pagine che trattano delle mitologie e religioni dell'Oriente. — Giustamente si esprime a questo proposito Max Müller. « Nessun giudice, » egli dice, « avesse pur anche dinanzi a sè il « pessimo dei delinquenti, certo lo tratterebbe « come non pochi storici hanno trattato le re« ligioni del mondo. Ciascun atto della vita dei « fondatori di queste viene con dispetto affer« rato, e si giudica senza misericordia; ciascuna « dottrina la s'interpreta nel senso peggiore che « immaginar si possa; ciascun atto di adorazione « che differisca dal nostro proprio modo di ser« vire Iddio, è messo in ridicolo e dispregiato.... « D'onde nacque un malinteso grandissimo in« torno alla vera indole, e all'intendimento delle « religioni dell'umano genere ».[3] — Eppure se

---

[1] Georgi. *Alphabetum tibetanum.*

[2] Qualche anno fa, la *Fortnightly Review* (Feb., 1870, p. 215) ripetè questo strano errore; facendo intorno al preteso culto, che essa teneva per vero, alcune dotte pagine di considerazioni.

[3] Max Müller, *Introduction to the Science of Religion*, London 1873, p. 221. — Traduzione Nerucci, p. 134.

si studiasse scevri da pregiudizio, se si giudicasse con amore e carità, saremmo maravigliati di trovare tante bellezze e tanti veri, in mezzo alle nuvole delle antiche mitologie; tanti eccellenti insegnamenti di buona morale, in mezzo alle varie dottrine di molti popoli.

Lo studio delle religioni, più d'ogni altro, ha bisogno d'uno spirito libero da ogni idea preconcetta; e per quanto sia all'uomo difficile impresa spogliarsi de' pregiudizii, e di alcune sue idee bene accette, dobbiamo pur non di meno cercare d'imprendere tale studio con la maggior possibile imparzialità, e con la maggior possibile serenità di mente. Noi viviamo oggidì in un tempo, in cui l'uomo culto s'è conquistata una sufficiente libertà scientifica, e in cui l'intolleranza, per quanto tenti ancora di commovere gli animi, si nasconde, vergognosa, sotto più modeste spoglie; sì che il mondo morale, come il mondo fisico, è divenuto, al presente, libero oggetto delle severe ricerche della scienza.

La importanza dello studio delle varie credenze del genere umano, come aiuto grandissimo alla filosofia, alla storia, e specialmente alla etnografia, è cosa da non porsi in dubbio. La Lingua e la Religione, più che il sangue, son quelle che formano un popolo, che costituiscono un *Etnos;* ma la Religione, dice bene a ragione il Max Müller, è a questo fine un agente anche più poderoso della lingua. « Un popolo, scrive

« parimente lo Schelling, esiste soltanto allor-
« quando ha determinato sè medesimo a ri-
« guardo della sua mitologia. Questa mitologia,
« quindi, non può avere nascimento dopochè
« siasi operata una separazione nazionale, do-
« pochè un popolo divenne oramai un popolo;
« e neppure potrebbe sorgere, mentre il popolo
« fosse tuttora contenuto, siccome una parte
« invisibile, nel totale dell'umanità; ma il na-
« scimento suo debbe riferirsi a quell' istesso
« periodo di transizione, prima che un popolo
« abbia ottenuto la sua definitiva esistenza, e
« quando è sul punto di separarsi e costituire
« sè medesimo ». [1]

Il nostro scopo non sarà quello di fare ne'capitoli seguenti uno studio comparativo delle diverse dottrine religiose del mondo; imperocchè non ebbi intendimento di scrivere un libro intorno alla nuova scienza delle Religioni. Il campo che dovremo percorrere è più limitato; ma è vasto abbastanza da potervi fare copiosissima messe, tanto per l'indole e la natura delle dottrine che v' incontreremo, quanto per la gran parte di umana famiglia che in esso si comprende. Presso la stirpe mongola, con la quale più specialmente avremo a intrattenerci, oltre alle

[1] Max Müller, *Intr. to the Scien. of Reli.*, p. 149. — Schelling, *Vorlesungen über Philosophie der Mythologie*, t. I. p. 107.

antiche e rozze credenze che ancora si conservano, tre sono le religioni in vigore; il *Buddhismo*, cioè, il *Confucianismo*, e il *Taoismo*. Queste tre religioni, delle quali *Çâkyamuni*, *Confucio* e *Lao-ze* furono i fondatori, hanno in ispecial modo ad occuparci nelle pagine che seguiranno. I paesi che formano la parte orientale dell'Asia, cioè a dire la Cina, il Giappone, la Corea, la Manciuria, parte della Mongolia e dell' Indo-Cina, sono quelli massimamente, che ci appresteranno materia per le nostre ricerche. Ma saremo costretti a oltrepassare, fin da principio, i confini che separano questi dagli altri paesi dell'Asia; imperocchè, trattando del Buddhismo, che è oggi la religione per eccellenza del mondo turanico, dovremo risalire alle sorgenti. E rifacendo la via che, ne'primi secoli dell'era nostra, fecero i ferventi pellegrini dell'estremo Oriente, per andare alla ricerca delle più pure dottrine di Çâkyamuni, quando la Legge di lui incominciò a estendere il suo dominio nell'Asia orientale, [1] sarem costretti anche noi a portarci fin sulle rive del Gange, e studiare il Buddhismo nella regione dov'ebbe la culla.

Le religioni del Buddha, di Confucio e di Lao-ze posseggono ciascuna un codice sacro: cioè a dire la vasta raccolta del *Tripiṭaka*, i

---

[1] Intorno a questi pellegrini cinesi vedi più oltre, dove si parla del Buddhismo in Cina.

King e il *Tao-te-King*. Laonde in queste lontane regioni dell'Oriente si conservano tre degli otto codici, che formano la biblioteca religiosa di tutta la stirpe umana.[1] Prima di entrare a parlare in esteso delle tre menzionate dottrine, non sarà fuor di proposito lo intrattenersi alcun poco su l'indole e gl'intendimenti di esse, a fine di preparare il terreno, e quindi procedere più speditamente.

Il Buddha, Lao-ze e Confucio sono quasi contemporanei. Nacque il primo nel *Magadha*, reame indiano, l'anno 623, a. C. secondo il computo più probabile; l'altro ebbe i natali nel territorio di *Tsu*, Stato feudale della Cina, l'anno 604 a. C.; e Confucio finalmente venne al mondo 54 anni più tardi, ovvero il 550 a. C., nel principato di *Lu*, Stato feudale cinese anche questo. Le dottrine buddhiche, per quanto originarie dell'India, non vi allignarono per molto tempo; ma soggiogate dalla prepotenza del Brâhmanismo, cercarono un rifugio fuori del loro paese nativo; e furono accolte di preferenza dai Turani, o meglio dalla razza mongola, in tutte le sue diverse ramificazioni. In due correnti si divise, per così dire, il Buddhismo al suo uscire dall'India settentrionale; la prima si diresse al Ceylon, e di là si estese ai Môn, al Siam, al Barma, ossia a

[1] Gli altri cinque sono: i *Veda*, lo *Zendavesta*, l'*Antico testamento*, il *Nuovo*, e il *Korano*.

tutta l'Indo-Cina occidentale e meridionale; la seconda si spinse nella Cina, nel Tibet, nella Mongolia, nella Corea, nel Giappone, nell'Annam. Le dottrine di Confucio e di Lao-ze ebbero meno diffusione, e non si propagarono per tanta parte di mondo. Nate nella Cina, ivi si svolsero, fiorirono e prosperarono, come in terreno più adatto: e non si sparsero al di fuori, se non in quelle nazioni, presso cui la Cina stessa apportò la sua civiltà, e che debbono a quel paese quasi ogni loro cultura: come la Corea, la Manciuria, il Giappone e l'Annam.

Vi sono popoli, non molti invero, presso i quali la religione è cosa di poco momento; e, fatta astrazione da quella, il loro ordinamento civile e politico rimane inalterato. Presso altri invece, la istituzione religiosa ha la stessa importanza che le istituzioni politiche e civili; e non si può fare astrazion dalla prima, senza che le altre cadano. Nella Cina la religione non influì per nulla alla costituzione della vita nazionale; toltone pure il Buddhismo e il Taoismo, questa vecchia monarchia rimane la stessa; la sua storia, i suoi filosofi, i suoi istitutori, la sua civiltà insomma, non hanno che fare con quelle due religioni, nè debbono loro nulla. — Il Confucianismo, come vedremo a suo tempo, non esce dal campo della filosofia e della morale, nè aspirò mai ad esser riguardato come religione, nel senso usuale della parola. — Ma tra'popoli

esclusivamente buddhisti, o dove il Buddhismo predomina, religione e civiltà sono talmente insieme legate, che l'una non sarebbe se l'altra non fosse. Il Tibet, il Ceylon e molta parte dell'Indo-Cina, sono debitori della loro cultura civile alla religione del Buddha. Ma se nelle nazioni che professano il Buddhismo, la religione è l'unico o il più potente fattore di civiltà, in esse, e tanto meno poi presso le nazioni di civiltà cinese, non accade come presso alcuni popoli di fede diversa, che i fatti religiosi dominino tutti gli altri, e quasi li assorbiscano. Solo in virtù della natura e dell'indole di quelle dottrine religiose, molte barbare o semibarbare popolazioni mongole si trasformarono in nazioni civili; ma non s'incontra giammai fra loro la credenza, che il legislatore e l'istitutore del popolo abbia fruito di qualche intimità col Dio, più stretta che non il resto dei mortali; come lo mostrano le tradizioni antiche di parecchie nazioni d'altra stirpe che la mongola. Non mi sembra giusto lo asserire che: « l'idea di Dio « e il rito sono i soli elementi, che la scienza « trova comuni a tutte le religioni ».[1] Çâkya non ebbe mai in animo di farsi credere Dio, nè diede per rivelate le dottrine che egli predicò: e la religione da lui fondata, almeno nella sua forma più antica, è una religione atea. Il

[1] Burnouf, *La Science des Religions*, p. 65.

Tien o *Scian-ti* dei Cinesi, piuttosto che un Dio personale, con tutti quegli attributi, che noi diamo alla divinità, è una forza provvidenziale, indefinita, che si fa sentire in tutti gli eventi mondani; e che anche potrebbe agguagliarsi a quella forza della natura, che opera, libera da qualsivoglia ingerenza soprannaturale, secondo leggi costanti, invariabili (come vuole la scienza moderna) e necessariamente inerenti alla materia. Nelle antiche credenze del popolo cinese eravi, è vero, il culto per certi Genii e divinità speciali, de'quali più oltre avremo occasione di parlare; ma gli scritti di Confucio, se non li negano, tali Dei, non ne asseriscono però l'esistenza: in essi scritti non si distoglie il popolo da un tal culto; ma si scorge che il filosofo cinese non aveva molta fede in quegli esseri soprannaturali, e non partecipava agli stessi sentimenti del volgo. Solo, forse, in alcune delle più nebulose dottrine di Lao-ze, si può intravedere il trono vaporoso per riporvi qualche divinità, al nostro modo di concepirla; ma in tutto il resto del mondo turanico sarebbe difficile trovarle un posto ben definito, e che bene le si addicesse. Comunque sia, se tra le popolazioni mongoliche pur si trova una sbiadita immagine di divinità, certo è che un tale Iddio ebbe presso quelle nazioni pochissima parte ne'fatti loro; non si rivelò mai nè a profeti, nè a legislatori; e tutto al più si lasciò adorare, mantenendosi nel più

assoluto silenzio. Gli Egiziani credevano che le istituzioni loro procedessero da Hermes; Zarathustra e Manu, legislatori degli Arii, furono ispirati l'uno da Ahuramazda, l'altro da Brahma stesso; i Cretesi pensavano che Minos avesse avute le leggi da Zeus, e i Lacedemoni, che Licurgo le ricevesse da Apollo. E che direm poi degli Ebrei! Tra nessun altro popolo antico, ogni relazione della vita, ogni sociale istituzione era siffattamente sottoposta ad influenza divina, come presso il popolo d'Isdraele. Esso viveva, nei suoi primordi, sotto l'assoluto governo di Dio. E tale presidenza celeste, non solo teneva unite e conservava le sue istituzioni cardinali, lo Stato, la stirpe, la famiglia; ma, in quegli antichi beatissimi tempi, presso quel popolo santo, la stessa Divinità si occupava perfino de'più insignificanti atti della vita de'capi delle tribù e delle famiglie, tra' suoi più diletti; l'Antico testamento

> . . . . . en parle encore;
> Le ciel s'inquiétait de Job;
> On entendait Dieu dès l'aurore
> Dire: As-tu déjeuné, Jacob? [1]

La schiatta mongola non offerse il più lontano esempio di simil natura; il suo Dio, se pur l'ebbe, non si occupò per nulla delle cose degli uomini; e gli uomini, a dir vero, poco o punto si occu-

---

[1] Victor Hugo, *Les Chansons des Rues et des Bois*, lib I. 2. IX. « Senior est junior ».

parono delle cose di lui. Ma lasciamo questo tema, che io ho toccato solo per mettere in evidenza uno dei più importanti fatti, che distinguono, da molte altre antiche nazioni del mondo, que' popoli, le cui credenze devono esserci argomento di studio. Passiamo ora invece a fare alcune considerazioni generali intorno ai tre sistemi di filosofia e di religione, quello del Buddha, di Confucio e di Lao-ze, ai quali più sopra abbiamo accennato.

« Iddio ha fatto tanto bello questo nostro « mondo, tante cose belle ci hanno fatto gli « uomini, tanti uomini ci sono, che chi non è « insensato arde di vedere e di conoscere ». Così esprimevasi, negli anni della sua giovinezza, Giacomo Leopardi, in un momento che la sua fantasia era allietata da un ideale di virtù e d'affetto. Vide e conobbe, il povero Giacomo, e a questo sentimento di contentezza di sè stesso e d'altrui, che gli faceva uscire spontanea dal petto quella ingenua esclamazione, quando pieno di speranze liete e di dolci illusioni, volgeva gli occhi a quest'apparenza di vero e di buono che ricuopre il mondo, sottentrarono, dopo non molti anni, ben altri sensi; e sconfortato s'accorse, che:

arcano è tutto
Fuor che il nostro dolor. Negletta prole
Nascemmo al pianto, e la ragione in grembo
De' celesti si posa.

In queste amare parole, che il Leopardi mette in bocca alla sventurata poetessa di Lesbo, si trova il concetto fondamentale, a cui s'informarono le primitive dottrine buddhiche. In tanta instabilità delle umane vicende, un fenomeno costante e perenne apparve alla mente di Çâkyamuni, il dolore; e nessuna cosa gli sembrò, come al Leopardi, più manifesta e palpabile che l'infelicità di tutti i viventi. [1]

Il Buddha fu, come dicemmo, quasi contemporaneo di Confucio e di Lao-ze; ma uscito da una stirpe ben diversa, l'ariana, e cresciuto in mezzo a ben diverse istituzioni civili e religiose, ebbe pure ad adempiere una differente missione. Suo scopo non fu quello di Confucio: riformare, cioè, la società, in cui visse. Il filosofo cinese volle far risorgere la sua nazione, rinvigorirla, renderla duratura; laonde predicò il buon governo, le buone leggi, e la saggezza de' primi sovrani che costituirono l'*Impero di mezzo:* egli voleva la salute dello Stato, il Buddha quella dell'uomo. Portò, è vero, Çâkyamuni una riforma radicale e benefica alla società indiana, che per poco la conservò, ma fu un risultato indiretto delle dottrine che quel saggio propugnava. La divisione delle caste doveva di necessità sparire, impe-

---

[1] Confronta: Leopardi, *Dialogo di Timandro e di Eleandro.*

rocchè sacerdoti, soldati, agricoltori, mercanti, tutti avevano in comune la necessità di soffrire per vivere: e il dolore li rendeva uguali agli occhi del fondatore della nuova dottrina; tutti li rendeva bisognosi di consolazione e di salute. Ma d'istituzioni civili e politiche nulla si occupò, benchè di stirpe reale; nulla curò la prosperità e la grandezza del proprio paese, sentimento che animava il riformatore cinese; solo aspirò a tôrre gli uomini dal mondano rumore, a indurli a meditare sopra le loro sventure, ad additarne il rimedio, a fare insomma un popolo di monaci e di anacoreti.

La culla del Buddhismo fu, secondo che più sopra accennammo, nel bacino del Gange. Come il *Panjâbî* fu la terra dei Risci vedici, come il *Madhyadeça* quella dei Brâhmani, il *Magadha* fu la terra sacra dei Buddhisti. In questa parte dell'India il Brâhmanismo eravi penetrato da lunga pezza, e vi aveva messe salde radici. La popolazione circonvicina, dice un recente storico dell'India, vi avrà forse introdotto il culto poetico degli elementi deificati della natura; ma la maggior parte del popolo sembra avesse adottata una religione che si fondava sui misteri della morte e della vita; ed avesse provata grandemente l'influenza delle dottrine d'una certa classe di predicatori di religione, conosciuta col nome di Yogi, che invasati da un fanatismo melanconico professavano alcuni riti mistici, e me-

navano vita severamente austera.[1] Al tempo che nacque il Buddha, la fede dell'età vedica, la cui più alta espressione si ritrova negl'inni, che i bardi ariani dell'antichità erano andati formando, aveva dato luogo ad un culto servile e irrazionale; regolato da una casta di sacerdoti, che si arrogava ogni sorta di privilegi, compreso quello di crear nuove divinità, e di porgerle all'adorazione del volgo. La popolazione dell'India era caduta, perciò, nella più fanciullesca superstizione; e il tempo di una riforma, che facesse rivivere al mondo la religione della umanità, era quanto si voglia propizia. La venuta di Gâutama buddha fu appunto lo insorgere dell'umanità contro la superstizione dei preti, e l'ascetismo dei savii brâhmani; il Buddhismo al suo nascere fu passaggio da un culto degenere e insufficiente a una convinzione morale, che la vita e le sue gioie non bastano a soddisfare i desiderii del cuore e della mente; e che la via della virtù è la sola che mena alla salute e alla distruzione del dolore.[2]

L'idea, su cui riposa la primitiva religione buddhica, che la vita sia tutt'altro che una sequela di gioie e di piaceri, non è certo uscita soltanto dalla mente di Çâkyamuni; ma esprime un sentimento che ognuno prova, più o meno

---

[1] Wheeler, *The History of India,* t. III, p. 99-100

[2] Beal, *A Catena of Buddh. Script.* p. 145.

forte, in cuor suo; e sotto questo rispetto può dirsi, che il Buddhismo sia la religione della universalità degli uomini. Infatti che il dolore sia a' mortali il più fedele compagno: che anzi sia esso riserbato più intenso e cocente agli animi più elevati e più nobili, non è sola credenza dei buddhisti. Noi diciamo oggidì con cristiana rassegnazione, che Dio visita co' mali le persone che gli sono care; come i nostri pagani progenitori solevano dire, « che « a coloro, a'quali gli Dei sorridono nel na« scere, versano piena durante la vita la coppa « delle gioie e dei dolori, perchè il contrasto « li temperi, e l'affanno estrinsechi dal loro « animo tutte le forze, di cui sono capaci ». Di più, quest'antichità pagana c'insegnò, sotto il velo della favola, che i mali incominciarono nel mondo, quando l'uomo, animato da una scintilla divina, s'innalzò al di sopra di tutti gli altri esseri viventi. A Prometeo che rubò il fuoco celeste per animare l'umana creta, Giove volle dare in moglie Pandora: è vero che temendo egli gli Dei e i loro doni, rifiutò la sposa offertagli; ma il fratello Epimeteo, toltala in sua vece, e aperto il vaso fatale, dono di nozze dell'irato nume, la infinita moltitudine di mali si sparse pel mondo, e d'allora in poi non cessò d'affliggere la stirpe degli uomini. E tali e tanti sono oggimai i dolori, da cui è sopraffatta la povera nostra specie, che persino il demonio,

secondo quello che ci dice il Goethe, ebbe compassione di noi; e lo confessa candidamente al Signore Iddio:

> Die Menschen dauern mich in ihren Jammertagen,
> Ich mag sogar die Armen selbst nicht plagen. [1]

Quando il nostro buon Sacchetti, per esempio, confessa che « il Creatore, che di nulla ci formò, « ci ha fatti venire in questa vita per metterci « in su l'ancudine al martello »; [2] quando l'illustre inglese John Stuart Mill scrive, che « la natura tiranneggia l'uomo condannandolo al lavoro e alla fatica », che « una tremenda lotta per l'esistenza immerge tutto il mondo dei viventi in un oceano di guai e di dolori », [3] non fanno altro che esprimere esattamente un concetto, che è quello appunto di Çâkyamuni intorno alla condizione dell'uomo sulla terra.

Così dall'antichità fino ai giorni nostri non mancarono voci di lamento pei mali dell'umana progenie, anche presso la schiatta, a cui noi stessi apparteniamo. Il Leopardi, come il più gran nu-

---

[1] Goethe, *Fausto:* prologo.

> Le miserie de' poveri mortali
> Son tante e tali,
> Che d'accrescerle quasi io non ho core.
>
> *Trad.* MAFFEI.

[2] Sermone XI.

[3] *Three Essays's on Religion*, London 1875.

mero de' poeti, cantò sotto diverse forme il dolore, che la maggior parte de' nostri filosofi dichiara necessario retaggio dell' uomo. Ma a questi lamentevoli accenti, alle parole che esprimono un senso di scontentezza pel mondo e per la vita, se porgono facile orecchio i singoli, perchè trovano un'eco profonda ne' loro cuori; l'intiera stirpe nostra non è inclinata ad udirli; imperocchè, troppo soddisfatta di sè stessa, è predominata da un altro sentimento, che manca a quelle genti, appo cui il Buddhismo sparse con largo frutto le sue dottrine. Da noi regna sovrano il sentimento degli alti destini che avemmo da natura; e la nostra stirpe non è perciò propensa a sentir dir male di sè e della sua condizione; si proclama altera dell'esser suo, ripiena di quel « fetido orgoglio » che il Recanatese rimprovera all'umanità tutta. A noi, che nulla reputiamo impossibile, non potevano addirsi le sconfortanti dottrine dell'antica religione di Çâkyamuni.

Mentre, secondo il pensare de' Buddhisti, il dolore è necessario, continuo, perenne a tutti gli esseri viventi, inevitabile, senza riparo; presso noi invece ogni male ha il suo rimedio, ogni sventura la sua consolazione. La vecchiezza, le malattie e la morte furono le tre maggiori infelicità, inerenti all' umana natura, che affacciandosi alla mente del giovanetto Siddharta, chè tale è il nome del fondatore del

Buddhismo, lo decisero a lasciare la reggia paterna e darsi a vita meditativa in un eremitaggio, per trovar modo di liberare i viventi da questi tre supremi flagelli. I nostri filosofi cristiani vedono le cose sotto un altro aspetto: « la morte per essi è un bene, perchè se ella non fosse, da gran tempo non vi sarebbe al mondo più luogo per nessuno; i dispiaceri e le angosce che s'incontrano nel cammino della vita, sono ostacoli che la natura vi ha posti di tratto in tratto, per impedire che ci si allontani di troppo dalle sue leggi; senza le amaritudini che ci accompagnano dappertutto, gli animi si depraverebbero, e non avrebbero forza di resistere al menomo desiderio; le malattie sono sforzi della nostra costituzione fisica, destinati a cacciar dal nostro corpo qualunque umore malefico »,[1] e così via via: tanto che siamo arrivati a persuaderci, che tutto il male che è nel mondo c'è dato a fin di bene. I Buddhisti piangono di continuo sui destini dell'umanità; tra noi invece c'è chi piange e c'è chi ride: ed a ragione, chè le umane vicende si prestano, invero, e si prestarono sempre, ad essere osservate sotto due aspetti differenti, il ridicolo e il serio. Ecco perchè tra noi in tutti i tempi e sotto varii nomi, v'ebbe chi rivestì le spoglie di Democrito o

---

[1] Bernardin de Saint-Pierre, *Études de la nature.*

di Eraclito. Il sentimento, da cui fu spinto Siddharta a vita religiosa, e che egli volle infondere nel cuore de' suoi seguaci, è una sovrana esagerazione di pietà pèr le sventure umane, che immerge nello sconforto, e uccide ogni vigore dell'animo; e non può essere il sentimento predominante de' popoli che sono nella via d'una civiltà ognor crescente. Se poi tra le due si dovesse scegliere, mi sembra davvero più saggio e preferibile il ridere; non perchè il ridere, come dice il Montaigne, sia più piacevole del piangere, ma perchè è più sdegnoso, e meglio ci condanna. « Io penso, seguita il filosofo francese, « che non vi sia in noi tanta infelicità, quanto « abbiamo di vanità; nè tanta malizia, quanta « sciocchezza: noi non siamo tanto pieni di male, « quanto di fatuità; non siamo tanto disgra- « ziati, quanto abbietti ».[1]

Tratteremo a suo luogo dello svolgimento delle dottrine buddhiche; e vedremo allora, come all'idea « che il dolore sia necessario retaggio di *tutti gli* esseri che s'aggirano nel vasto mare dell'essere » (che è la prima delle *Quattro verità*, fondamento dell'antico Buddhismo) un'altra idea andò a sostituirsi, quando esso Buddhismo, abbandonata la sua semplicità, si portò nella regione delle speculazioni filosofiche: e questa idea è, che tutto nel mondo è vanità. Il

---

[1] Montaigne, *Essais*, lib. I, cap. L.

cielo, la terra, gli esseri non sono che vane apparenze, illusioni del nostro spirito infermo; e questa strana credenza fu, come pure a suo luogo vedremo, sorgente di altre non meno assurde e stravaganti dottrine. Nel nuovo Buddhismo, lo stesso Buddha perde la sua personalità. E quantunque le differenti leggende che gli si riferiscono, lo rappresentino come un personaggio reale e vivo, gli restano così pochi elementi storici, che entra nel dominio del mito, per divenire più tardi un'espressione, un dogma.[1] E a questo concetto dogmatico del Buddha si collega appunto come svolgimento secondario, la moltiplicazione arbitraria del tipo, sotto la forma dei Buddha anteriori a Çâkyamuni.[2]

Quantunque in Europa non s'incominciasse ad aver conoscenza delle dottrine buddhiche, per via di documenti autentici, se non in sul principio del secolo presente; qualche vaga notizia non mancò di penetrare anche nel mondo occidentale, fin quasi dal nascere di quelle. Si crede infatti da alcuni, che Erodoto volesse fare allusione ai buddhisti, quando, fra le sètte religiose dell'India, ne menzionó una, che aveva per comandamento di non uccidere animali, e di cibarsi solamente d'erbe e di frutta;[3] si crede pure che Arriano

---

[1] Wassiljew, *Le Bouddhisme* p. 8.
[2] Senart, *Jour. Asiat.* 1873, t. III, p. 119.
[3] Erodoto, III, c. 100. — Rawlinson, t. II, p. 407.

intendesse di parlare del Buddha, quando narrò d'un santo re dell'India, che egli chiama Βουδύας.[1] Strabone, appoggiandosi all'autorità di Magastene, dice anch'egli come nell'India ci fossero due sètte: quella dei *Brammani* e quella dei *Garmani;* ed in quest'ultimi s'è voluto vedere i seguaci di Çâkyamuni, che avevano anche il nome *Çramana.*[2] I *Garmani* di Strabone sono chiamati da Clemente Alessandrino *Sarmani,* con parola che più si avvicina alla parola sanscrita; ed anzi questo autore ne fa menzione, come di persone che obbedivano ai precetti d'un certo Βούττα, adorato come un Dio.[3]

Anche una leggenda della vita del fondatore della Religione buddhica era già da gran tempo penetrata in Europa, e la si conosceva come quella d'uno dei santi del martirologio romano. Intendo parlare della leggenda di *Barlaam e Josafat,* che sembra risalire al VII secolo, e che formava uno dei romanzi sacri, tra i più popolari e i più diffusi, del medio evo. *Josafat,*

---

[1] ἡ Ἰνδικὴ, c. 8.

[2] La più antica menzione dei Buddhisti è indubitatamente quella che ne fa Arriano. Il citato passo di Erodoto non è certo che si riferisca ai seguaci di Çâkyamuni, potendosi anche riferire ai Brâhmani. Di più è da notare contro tutt'e due queste supposizioni, che nel cap. 101 lo stesso Erodoto dice che quegli uomini, a'quali egli allude nel detto passo, erano di color nero, simili agli Etiopi.

[3] Στρωματεῖς, l. I.

secondo quel racconto, era un principe indiano convertito all'evangelio dall'eremita *Barlaam;* e tutto lo scritto è inteso a mostrare la potenza del Cristianesimo per vincere le tentazioni, e a provare la eccellenza di esso a fronte di tutte le altre religioni del mondo. Ma il curioso sta in ciò, che la vita di Josafat della leggenda cristiana non è che la copia della vita di Çâkyamuni, come si trova nella leggenda buddhica. I primi agiografi s'impossessarono del racconto che i buddhisti facevano della vita del fondatore della loro religione — racconto che presentava infatti un'edificante narrazione delle lotte di una coscienza pura ed onesta con le tentazioni d'un mondo affascinante e perverso — e ne fecero un tipo di un santo cristiano. Così Simeone Metafrasta, agiografo greco del X secolo, lo celebra ne'suoi *Libri delle Vite de'Santi,*[1] la maggior parte delle quali furono inserite poi negli *Acta Sanctorum,* da Gio. Bollando e da'continuatori di lui. Le origini indiane di questa volgatissima leggenda furono chiarite dal dott. Liebrecht, in una dissertazione, in cui si pone a raffronto la vita di Josafat con quella del Buddha.[2] Questo

[1] Di questo libro fu fatto un estratto, nel secolo XVI, col titolo: *Liber dictus Paradisus, seu illustrium sanctorum vitae, desumptae ex Simeone Metaphraste*, Venezia 1541.

[2] *Jahrbuch für romanische und englische Literatur*,

romanzo sacro, quantunque nella età di mezzo circolasse in latino, non fu pubblicato per la prima volta nel suo originale greco, o meglio nella sua antica compilazione attribuita a Giovanni Damasceno, se non nel 1832 dal Boissonade, nel IV volume de'suoi *Anecdota.*[1] Da questa compilazione greca vennero le diverse compilazioni latine; come quella di Giorgio Trapezunzio, l'altra di Vincenso Bellovacense,[2] di Iacopo da Voragine,[3] e quella pubblicata dal Barone Reiffenberg;[4] per tacere delle molte restate manoscritte, fatte in diversi tempi. La leggenda, di cui ora stiamo parlando, fa parte delle letterature di quasi tutti i popoli orientali e occidentali. Il Brunet,[5] il Douhet,[6] il Graesse[7] ne registrano versioni, prosaiche e poetiche, spagnole, tedesche,[8]

---

aprile 1860, II, 314-34. — Vedi anche Max Müller, *Migration of Fables*, nella *Contemporary Review*, july, 1870.

[1] *Anecdota graeca e codicibus regiis descripsit, annotatione illustravit* J. Fr. Boissonade; Parisiis 1829-33; t. IV, p. 1-366.

[2] *Speculum historiale*, lib. LXV.

[3] *Legenda aurea, vulgo historia Lombardica dicta, recensuit* D. Th. Graesse Drestae et Lipsiae 1846 cap. CLXXX, p. 811-821.

[4] *Bulletin de l'Académie royale de Bruxelles*, t. X.

[5] *Manuel du Libraire*, III, 542.

[6] *Dictionnaire des Legendes*, col. 1250.

[7] *Lehrbuch d. Literärgeschichte*, II, 3, p. 460. — *Trésor de livres rares*, I, p. 293.

[8] La traduzione tedesca del Liebrecht fu fatta sul te-

boeme, danesi, svedesi, norvege, polacche ecc.:[1] il Meyer e lo Zotenberg[2] fanno menzione di molte traduzioni orientali: una ce n'è persino in Tagalico (delle Filippine), stampata a Manilla nel 1712. In Italiano questo racconto si trova sotto diverse forme. Oltre al dramma sacro, *Barlaam e Josaphat*, di Bernardo Pulci, ultimamente pubblicato dal prof. Alessandro D'Ancona,[3] un'altra leggenda di questi due personaggi è ricordata dal Gamba;[4] una fu messa in luce da monsignor Bottari,[5] e una terza venne inserita in un volume di *Rime e Prose*, stampato a Lucca:[6]

---

sto pur pubblicato dal Boissonade: *Des heiligen Johannes Damascenus Barlaam und Josaphat. Aus dem Griechischen übersetzt von F. Liebrecht*; Münster 1847.

[1] Un frammento in antico francese fu pubblicato da Paul Meyer nella *Bibliothèque de l'École des chartes*, année XXVI, t. II, VI série, p. 313.

[2] *Bibliothek des literarisch. Vereins in Stuttgart*, vol. LXXV, p. 316.

[3] *Sacre rappresentazioni dei secoli XIV, XV, XVI*, vol. II, pag. 142. La rappresentazione del Pulci è preceduta da importanti notizie intorno alla surriferita leggenda, e dalla traduzione della dissertazione del dott. Liebrecht sopra citata, fatta dal prof. E. Teza.

[4] *Testi di lingua*, num. 933 in nota.

[5] Stampata per la prima volta in Roma, Salvioni 1734, e ristampata dipoi, anche in Roma, nel 1816.

[6] *Rime e prose del buon secolo della lingua, tratte da manoscritti, e in parte inedite;* Lucca, 1852. — Per altre compilazioni di questa stessa leggenda si potrà vedere A. D'Ancona, *op. cit.*, II, p. 144-45.

innumerevoli poi sono i codici che se ne trovano nelle nostre biblioteche.[1]

Il popolo cinese, lontano da tutti gli altri popoli che più tardi presero posto nella storia, ebbe l'ufficio speciale di fondare un centro di civiltà in mezzo alle numerose tribù tartare. Le origini delle sue istituzioni hanno un carattere che le distingue da quelle di tutte le altre nazioni. La Cina, dice il Pavie, non fece precedere la sua epoca istorica con uno di que' prologhi giganteschi, ove i personaggi prendono quella parte che al poeta piace di assegnare loro. I primordii di quella nazione non presentano nulla di straordinario, di maraviglioso; non una delle sue istituzioni è rivelata; nulla troviamo, nella costituzione della sua vita nazionale, che non abbia provenienza umana. L'epopea sacra e la guerresca, questo canto delle nazioni, col quale rammentano a sè stesse i sogni della notte che avvolge le loro origini, manca alla Cina.[2] Di essa si può dire quello che il Renan

---

[1] I codici di questa leggenda che si trovano nella Laurenziana di Firenze, sono: uno greco del secolo XI, già appartenente alla Badia fiorentina, ora segnato 115 tra' codici dei Conventi soppressi; — un altro latino, cod. xxiv Medic. Fiesol., p. del cod. 258; — un terzo italiano tra i Gaddiani, pluteo 89 sup. cii, p. del cod. 79.

[2] Théodor Pavie, *Les trois Religions de la Chine*, nella *Revue des deux Mondes*, 1845, t. i.

disse dell' Egitto, che la divina gioventù degli Yavanas le fu sconosciuta.[1] La poesia vi perse senza dubbio; ma se non si reputi veramente necessario, dice un dotto sinologo italiano, di far solo vedere un vero arcano e recondito, narrando l'incredibile e il falso, è pur anche bello lo spettacolo di un gran popolo, che altiero della sua condizione civile mette dinanzi agli occhi le sue origini, e canta un'Eneide di verità.[2]

Dalle più antiche città dello Scen-sy, dove emersero i primi germi di questa vecchia civiltà, la nazionalità cinese crebbe e si costituì con la sapienza delle buone leggi, dell'industrie, dell'agricoltura; nonostante le guerre con le tribù incolte che occupavano il territorio, di cui essa andava prendendo possesso, le turbolenze interne che l'agitavano per la forma feudale del suo governo; e perfino a cagione degli sconvolgimenti fisici, a cui soggiacque il paese, de'quali fanno menzione le storie indigene. L'edificio delle sue leggi civili e religiose si deve ai primi reggitori di quel popolo; reggitori che le storie cinesi ci presentano interamente dati al bene pubblico. Essi, riguardati come i più santi e savii uomini che siano apparsi nel mondo, furono e sono di continuo portati ad esempio; e

[1] *Les antiquités et les fouilles de l'Egypte*, nella *Revue des deux Mondes*, 1865.

[2] A. Severini, *La morale e la politica di Menzio*, nel giornale *Il Politecnico*, fasc. dell'aprile 1867.

i loro insegnamenti tenuti come un codice infallibile di morale, e i loro fatti raccomandati come guida costante agli altri sovrani, che a volta a volta salirono al trono dell'*Impero di mezzo*. Imperocchè si teneva per certo, che solamente operando e governando come gli antichi, si dovesse assicurare la prosperità e la durata della nazione. In siffatto modo si costituirono le prime dinastie di quella monarchia feudale, che credeva al suo avvenire, a condizione di non spezzare gli anelli della catena che la legavano al passato. — Ma già fin dal principio dei regni dinastici dei successori di *Yu* sembra si sia modificato il carattere morale dei re e dei grandi che facevan loro corteggio: e tutto fa prevedere nel leggere le storie cinesi, che s'arriverà a un tempo, in cui gl'insegnamenti di que' saggi sovrani dell'antichità saranno dimenticati; e si renderà palese la necessità d'un uomo di forte ingegno e di cuore, capace di ricondurre i traviati sul retto sentiero. Ecco come uno scrittore della Cina, che siede sovrano tra altri grandi filosofi e moralisti di quel paese, narra in brevi parole quella parte di storia che ci deve condurre a' tempi di Confucio; e che è necessario conoscere, per farsi un giusto concetto dell' ufficio che egli prese a compiere.

« Lunghi anni trascorsero da che primamente « si destò nel mondo la vita degli uomini: vi « ebbero tempi di ordine, v'ebbero tempi di con-

« fusione. Al tempo di Yao, le correnti trari-
« pando senza misura inondarono il Reame di
« mezzo. Serpi e draghi occuparono il suolo,
« unico rifugio restarono agli uomini tane e
« spelonche.... Ma *Yu*, per comando di *Sciun*,
« scavò canali alle acque e le guidò fino al mare;
« cacciò via i draghi e i serpenti, che si ridus-
« sero alle erbose paludi; e gli uomini rioccu-
« parono la pianura.... Ma dopo la morte di *Yao*
« e di *Sciun* le vie dei savi ben presto furono ab-
« bandonate. Principi crudeli si successero l'uno
« all'altro; distrussero case e capanne, e fecero
« laghi e stagni, e il popolo non sapeva dove
« riposare; distrussero i campi per farne giar-
« dini, e il popolo non trovava più di che ci-
« barsi, di che vestirsi. Atti di oppressione,
« massime corruttrici, lussuria e mollezza pre-
« valsero.... Il disordine giunse al colmo sotto
« il regno dei *Ceu*, finchè non sursero *Wen-*
« *wang* e *Wu-wang* a ridare, con mirabili ordi-
« namenti, lunga vita di prosperità e di pace al-
« l'impero.... Ma nuovi anni di decadenza si
« preparavano: i salutari principii dimenticati,
« le provvide istituzioni lasciate perire; v'ebbero
« ministri che per ambizione uccisero i loro so-
« vrani; v'ebbero figli che trucidarono i genitori.
« Confucio ne fu spaventato, e scrisse opere che
« valsero a trattenere l'universale rovina ». [1]

---

[1] Mencio, lib. III, par. II, c. IX. — Vedi anche Severini, *loc. cit.*

Confucio dunque compreso il pericolo che minacciava la sua nazione, che vecchia innanzi tempo ritornava alla barbarie, si pose in animo di far rivivere le antiche leggi e l'antica morale. Riformatore, non innovatore, riunì tutte le sue forze alla difficile impresa; indirizzandosi sempre al passato, per avere appoggio e autorità. Tenne in onore gli antichi e saggi imperatori, quali erano *Yao, Sciun, Yu* fondatore delle tre prime dinastie, *Ceng-thang, Wen-wang, Wu-wang* e i loro savi ministri. Dottrine e principii stranieri reputò dannosissimi; e non gli entrò giammai in mente, che nella Cina potessero prevalere altre idee fondamentali, se non quelle propugnate da que'primi monarchi. Egli stesso confessa questi suoi intendimenti. « Trasmetto, dice egli, non creo; ho fede, e perciò amo l'antichità ».[1] E altrove: « La dottrina de'primi nostri sovrani è eccellente; nelle piccole come nelle grandi faccende deve servire di regola ».[2] « Il promulgare istituzioni straniere è condurre alla rovina lo Stato ».[3]

In che consisteva la dottrina di questi antichi? Essa era intenta principalmente a far germogliare i semi delle buone disposizioni naturali che, secondo la credenza ortodossa dei Cinesi,

[1] *Lŭn-yŭ.* VII. 1.
[2] Ibidem. I. 12.
[3] Ibidem. II. 16.

sono insite nel cuore dell'uomo; era intenta ad allontanare ogni causa che potesse annientare quei germi, o che togliesse loro la virtù di espandersi, crescere e produrre azioni virtuose: essa insomma cercava di mantenere buona la natura dell'uomo, o di ricondurla alla sua originaria bontà. A tale scopo valeva l'istruzione, destinata a inculcare al popolo l'osservanza di certe virtù e di certi doveri, sui quali è fondato l'edificio sociale della Cina. Chi è ignaro di tali doveri e di tali virtù è un bruto sotto forme umane. « Gli uomini hanno in sè stessi « il principio della ragione; ma per quanto essi « siano capaci di procacciarsi cibo, vesti e ri- « covero, se mancano d'istruzione intorno a'loro « doveri, possono scendere al livello delle be- « stie. *Yao* e *Sciun* presero a cuore l'istruzione « del popolo; e vi preposero un magistrato, il « quale aveva incarico d'insegnare i doveri che « incombono all'uomo civile; affinchè si mante- « nesse costante l'amore tra'genitori e i figliuoli, « l'equità tra' il principe e il suddito, tra i co- « niugi il sentimento de' propri obblighi, tra « vecchi e giovani la deferenza, la buona fede « tra gli amici ». [1]

Lo scopo della scienza, secondo i libri canonici della Cina, è il perfezionamento di sè stesso: che è dovere sacrosanto d'ognuno, dal *Figliuolo*

---

[1] Mencio, lib. III. par. I. c. 4.

del cielo all'infimo uomo del volgo.[1] Questo perfezionamento di sè stesso, che porta alla conoscenza de'sopraddetti doveri, i quali rendono possibile agli uomini di costituirsi in società, si opera coll'illustrare quel che i filosofi confuciani chiamano il *principio luminoso della ragione* (*ming-te*). Il quale è costituito dallo insieme di quelle doti, che il cielo pone nel cuore umano: e questo *principio* fa sì, che le azioni degli uomini sian sempre buone, quando esso, non offuscato dalle passioni, può liberamente manifestare le doti celesti che lo formano.[2] Per tal modo, dal primo libricciuolo che si mette in mano ai fanciulli cinesi per insegnar loro a leggere (il *San-ze-King*), al più grave trattato di filosofia confuciana, si trova di continuo asserita questa verità fondamentale della metafisica cinese: che la natura dell'uomo originariamente è buona.[3] Ora « la natura umana è costituita dal principio che governa le capacità, o disposizioni particolari, che ciascuno riceve dal cielo; ed è la potenza che spinge a operare conformemente alle *Cinque immutabili virtù* ».[4] Ma questa *natura umana* (*sin*), oltre alle dette virtù, ha pure in sè i germi delle varie passioni. Le

---

[1] *Ta-hsiao* I. 7.
[2] Ibidem, commento.
[3] Vedi tra gli altri Mencio, lib. IV. par. I. c. I.
[4] *Ciung-yung* I. I.

quali fino a che stanno tutte latenti nel cuore, mantenendo incorrotta la sua natura primitiva, non facendoci inchinevoli verso quelle cose, che il crescere dell'una o dell'altra passione potrebbe farci appetire, si dice che sono nel loro *giusto mezzo (ciung).* E anche se le passioni si manifestano germinando con eguale misura, e mantenendo il *giusto mezzo,* non essendovi preponderanza dell'una su l'altra, ed operando tutte con la medesima intensità, ne nasce una salutare armonia, che le rende innocue alla ragione. Il mantenere questo *giusto mezzo* nei movimenti dell'animo, del cuore, della mente, è procedere per la *retta linea di condotta (tao)*, che ogni uomo deve cercar di seguire:[1] e come si vede, siamo vicinissimi a quella regola e misura, colla quale Aristotele voleva governate appunto le passioni.[2]

Le *cinque virtù (Wu-ciang),* che vengono reputate come la manifestazione più pura della natura umana incorrotta, sono: l'*umanità,* la *rettitudine,* la *cortesia,* la *saggezza,* la *sincerità.* L'*umanità* è la prima e la più importante, perchè comprende in sè quasi tutte le altre. L'umanità, che il Cousin chiama un vocabolo quasi nuovo, e che per quanto abbia la sua radice nella carità cristiana, egli tiene come una

[1] *Ciung-yung*, I. 4.
[2] Ἠθικὰ Νικομάχεια, II. 6.

gloria del secolo decimo ottavo,[1] l'umanità la si trova predicata ad ogni pagina de'libri classici della Cina, come fondamento della morale. Domandato un giorno Confucio, da *Ze-Kung* suo discepolo, se vi fosse una parola, che da se sola avesse potenza di esprimere la condotta di tutta la vita dell'uomo da bene: certo, rispose il maestro, e non v'ha egli forse la parola *sciu?*[2] — Questa parola vuol dire *beneficenza* e *benevolenza;* qualità che sono appunto l'umanità negli atti, e l'umanità ne'sentimenti, secondo la interpretazione d'un dizionario cinese.[3] — E in altro luogo degli scritti del filosofo cinese è detto, che la virtù dell'umanità consiste nel non fare agli altri quel che non si vorrebbe fatto a noi stessi.[4] Dopo l'umanità, la virtù più vivamente raccomandata, in ogni azione della vita, è l'*urbanità* o *cortesia*. Questa parola ricorre tanto di frequente nelle pagine de'moralisti cinesi, e tanta importanza danno alla pratica di essa virtù, che si direbbe la tengano in quell'altissimo conto che ne faceva S. Francesco, al quale l'autore de'*Fioretti* fa dire, « che la cortesia è una delle proprietà « di Dio, il quale dà il suo Sole e la sua piova

---

[1] Cousin, *Hist. gén. de la philosophie*, p. 11-12.

[2] *Lün-yü*, XV, 23.

[3] *K'ang-hsi ze-tien*, clas. 61, p. 22, *recto*.

[4] *Lün-yü*, XII, 2.

« ai giusti e agl'ingiusti, per cortesia: ed è la « cortesia sirocchia della carità, la quale spe- « gne l'odio e conserva l'amore ». [1]

Queste, in brevissime parole, sono le dottrine principali della metafisica e della morale degli antichi Cinesi, quali le si trovano ne'libri canonici, dove Confucio dice d'aver registrati gl'insegnamenti de' savi delle prime età. La Cina, vecchia come il mondo, quantunque si sforzi di eliminare dalla sua storia tutto quello che sa di maraviglioso e di arcano, qui ci presenta essa pure i suoi misteri. Sarebbe infatti difficile dire dove i primi sovrani hanno attinte le dottrine che cangiarono le famiglie e le tribù in popolo; quelle dottrine che il primo dei filosofi cinesi ci dà come la espressione più alta della morale: e che indubitatamente sono. Quando la storia cinese succede alla leggenda, vediamo il germe di una società che incomincia a espandersi; e i libri canonici non vanno più in là di *Yao* e di *Sciun*, quando si tratta di portarci alla origine di questi insegnamenti. « Da *Yao* e *Sciun* fino « a *Thang*, dice Mencio, passarono cinquecento « anni; *Yu* e *Kao-yao* videro quegli antichi « saggi, e così conobbero le loro dottrine; men- « tre *Thang* le imparò per tradizione. Da *Thang* « fino a *Wen-wang*, passarono altri cinquecento « anni; *Y-yin* e *Lai-ciu* appresero queste dot-

---

[1] *Fioretti di S. Francesco*, cap. XXXVI.

« trine vedendole praticare da *C'eng-thang;* « *Wen-wang* le apprese per tradizione. Da *Wen-* « *wang* a *Confucio* passarono altri cinquecento « anni; *Tai-Kung-wang* e *San-y-seng* appre- « sero le dottrine immutabili vedendole prati- « care; *Confucio* l'apprese per tradizione ».[1] Laonde quest'ultimo esclama sovente: « Quanto « è grande *Yao!;* solo il Cielo può essergli messo « a confronto ».[2] Più moralista che filosofo, Confucio trasmise le istruzioni e gl'insegnamenti di quei saggi imperatori, e non ebbe la pretensione di fondare una scuola, come più tardi si andò formando, e tanto meno una religione. Tutti i suoi scritti hanno uno scopo pratico, il benessere e la prosperità dello stato, fondati sulla moralità dell'individuo, della famiglia, del governo. Nelle *Storie* espone i fatti quasi col solo intento di porre in luce, con imparzialità rigorosa, le cause e gli effetti, per trarre gli insegnamenti di questa morale. Nel *Libro dei Versi* vuol farsi addentro, sotto forma più viva, e però più adatta a colpire le menti, nei ricordi del tempo passato, e moltiplicare gli esempi

---

[1] Mencio, lib. VII, par. II, c. 38.

[2] Ibidem, I, v. 4. — Da *Sciun* a *C'eng-thang*, detto anche soltanto *Thang*, fondatore della dinastia dei *Sciang*, passarono, veramente, 489 anni; e da *Ceng-thang* a *Wen-wang*, fondatore della dinastia dei *Ceu*, passarono 644 anni; Mencio però, per fare un numero tondo, dice che passarono, in que' due periodi, 500 anni.

offerti dai secoli anteriori, e rimetterli sotto gli occhi della nazione; nel *Libro de' riti* sottopone a regole costanti e inviolabili i costumi, gli usi, le feste, le cerimonie, ogni atto insomma della vita pubblica e privata.[1]

Mentre Confucio meditava sulla saviezza degli antichi; e, volgendo in mente il pensiero di riformare i costumi della sua nazione, andava visitando le corti dei principi feudatarii; un altro uomo, che più tardi doveva essergli rivale nella fama, già inoltrato negli anni, afflitto pur esso per lo stato miserando del governo e del popolo cinese, s'era ritirato a meditare in solitudine sulle follìe degli uomini del tempo suo. A Confucio venne vaghezza di recarsi a visitare il filosofo solitario, il quale aveva nome Lao-ze; ed aprirgli l'animo circa ai suoi intendimenti, e alla volontà ch'egli aveva di mischiarsi nella vita pubblica, per cercare di riporre in vigore, presso i principi e i grandi del paese, le vere dottrine de' santi imperatori dell'antichità. Ma non ebbe nè conforto, nè incoraggiamento all'impresa. « Gli uomini, di cui « voi parlate, i saggi antichi, gli rispose Lao-ze, « da gran tempo son morti; il loro corpo è « distrutto; le loro massime sole rimangono. « Esse sono un tesoro per chi le possiede; e

[1] Vedi T. Pavie, *Le trois Religions de la Chine.*

« come un mercante abile nasconde le sue « ricchezze per timor de' ladri, il vero saggio « deve nascondere la sua virtù e la sua scienza « per timore del volgo. Liberatevi dal vostro « orgoglio e dai desiderii che vi agitano l'ani- « mo; rinunziate ai vostri ambiziosi progetti, « da' quali non ritrarrete alcun frutto. Voi par- « late dell' umanità e della giustizia de' santi « uomini antichi; e non v'è anch'oggi l'umanità « e la giustizia, che serve a mascherare la cru- « deltà e la prepotenza? La colomba per man- « tenersi bianca non si lava già tutti i giorni; « il corvo non tinge già le sue penne per esser « nero. E voi predicate l'umanità e la giusti- « zia per far gli uomini umani e giusti! Mae- « stro, v' ingannaste intorno alla natura del- « l' uomo. Mi sembrate un pastore che voglia « a suon di tamburo ricondurre all'ovile una « pecora smarrita ».

Il carattere e i sentimenti dei due filosofi erano, come si vede, differentissimi. Deplora anche Lao-ze il basso stato, in cui era caduta la Monarchia: « Oimè, esclama egli nel suo li- « bro, quanta leggerezza io veggo nei reggitori « dell' impero! I saggi ministri, e gli onesti, ab- « bandonano la corte; e il trono è messo in « pericolo per le disordinate passioni del prin- « cipe ». [1] Ma egli, dominato da un senso di

---

[1] *Tao-te-King*, I, XXVI.

pietà e insieme di sdegno per questa povera umanità, non mancava di essere anche alquanto misantropo, e non gli cadde giammai in mente d'atteggiarsi a riformatore dei costumi del tempo. « Il popolo si converte da sè stesso, egli dice; « da sè stesso si arricchisce, e da sè stesso « migliora; fino a che i filosofi procurano di « star quieti, e non fan niente ».[1] Laonde, prosegue egli: « la sola cosa che io temo, è di « fare ».[2] Dimanierachè in tutto il suo libro raccomanda il *non fare*, il *non operare*, specialmente al saggio: e raccomanda anche di lasciare ogni lavoro della mente, per cercar di vivere più tranquillo che sia possibile. « Rinun- « ziate allo studio, se non volete amareggiati « i vostri giorni da continue noie ».[3] Egli stesso si pregia di esser tranquillo, inerte, senza passioni, senza volontà, senza dottrina, senza ingegno. « Gli uomini tutti s'inebbriano di gioia; « s'inebbriano, come a un banchetto; s'ineb- « briano come chi su d'un'altura respira a pieni « polmoni l'aria profumata di primavera. Io solo « sto tranquillo; ogni affetto morì in me prima « di nascere. Io sono come un fanciullino che non « ha ancora sorriso a sua madre. Io sono estra- « neo a tutto e a tutti: non ho scopo nella vita.

---

1 *Tao-te-King*, II, LVII.
2 Ibidem, II, LIII.
3 Ibidem, I, XX.

« — Ogni uomo ha qualcosa di superfluo; io « solo mi trovo come s'io avessi perso tutto. « Sono un uomo povero di spirito; sprovvisto « di sapere. Gli uomini son pieni di luce; io « solo sto immerso nelle tenebre. Ondeggio in« certo in un mare senza limiti, e non mi curo « d'un luogo ove posarmi ».[1]

Il libro che Lao-ze lasciò scritto, porta il titolo di *Tao-te-King*: titolo che viene tradotto « Libro della via e della virtù »; ma che potrebbe essere interpretato: « Libro della potenza « del *Tao* ». Non è qui il luogo d'intrattenerci sul significato e valore della parola *Tao*, che è la base della dottrina di Lao-ze, e che ha dato il nome alla religione che da essa dottrina ne nacque, e ai seguaci di quella. Nei Capitoli risguardanti questo filosofo, i suoi insegnamenti, e il Taoismo moderno, in cui quelli si andarono trasformando, avremo campo d'intrattenerci a lungo su tal soggetto. Il *Tao-te-King* è pieno di speculazioni metafisiche, che rendono la filosofia di Lao-ze superiore a quella di Confucio. Da questo lato, Lao-ze ha il merito, dice il Pavie, di connettersi in qualche modo con alcuna delle idee sparse sulla faccia del mondo pagano; e per conseguenza di riunire la Cina alla gran famiglia delle nazioni, da cui sembrava essersi bruscamente separata, fin dalla sua ori-

---

[1] *Tao-te-King*, I, XX.

gine.[1] Questo tenue filo che congiunge il mondo occidentale alla civiltà tartara dello estremo Oriente, ha spinto alcuni a supporre, che il filosofo cinese avesse attinto le sue idee principali al di fuori dell'ambiente, in cui era nato, in un viaggio che egli avrebbe fatto molto lungi dalla sua patria. « Un fatto, intorno al quale è diffi-
« cile conservare dubbi, scrive il Rémusat, è il
« viaggio di Lao-ze a gran distanza dalla Cina.
« Per verità, negli autori dello Impero di mezzo
« si trova alcuna diversità sulle circostanze di
« questo viaggio. *Se-ma-tsien* dice che Lao-ze
« lo intraprese negli ultimi anni della vita, dopo
« che egli aveva compito il *Tao-te-King*. Altri
« autori prendono in un senso rigorosamente
« storico l'andata di Lao-ze all'occidente del
« monte *Kuen-lun*, secondo che narra la leg-
« genda di questo saggio, e suppongono doversi
« intendere con quel nome le parti più ele-
« vate delle montagne dell'India e del Tibet.
« Quelli che spingono il filosofo a ottocento le-
« ghe all'ovest del *Khotan*, pongono il campo
« de'suoi lavori, della sua predicazione e della
« sua esaltazione non lungi da Badakchan e
« da Balk, nella regione più orientale della
« Bactriana..... E non sarebbe nemmeno in-
« verisimile supporre, che egli avesse viaggiato,
« nel VI secolo avanti l'èra nostra, nella Per-

[1] Pavie, *Les trois Religions de la Chine.*

« sia e nella Siria ».[1] Altri vanno anche più lontano, e fanno passeggiare il nostro filosofo Cinese per le vie d'Atene, ov'era andato, secondo loro, a cercare la scienza presso i Greci. Quantunque tutto ciò possa eccitare la curiosità di un lettore europeo, e vivamente attrarlo, è pur forza convenire, che nelle surriferite asserzioni e supposizioni non v'è nulla di vero. « Ho potuto riconoscere, dice il Julien, in modo « incontrastabilissimo, che tutte le tradizioni « circa questi viaggi non hanno altra origine, « che nella leggenda favolosa di Lao-ze com« posta da *Ko-hong*, quasi dieci secoli dopo la « sua morte, cioè a dire l'anno 350 d. C.: leg« genda che il detto *Ko-hong* pose in testa alla « sua Storia mitologica degli Dei e degl'im« mortali ».[2]

Le dottrine di Lao-ze si trasformarono col tempo in una religione, che non conservò per memoria della sua origine che il nome. Gl'intendimenti del fondatore vennero interpretati in guisa strana; e l'oscurità e l'incertezza d'alcuni passi del suo libro, dovute alla concisione e profondità del testo, si prestavano a maraviglia per innalzare un fantastico edificio di pratiche superstiziose e di credenze ridicole. I settarii del Tao, scrive un autore, sono rispetto a Lao-

---

[1] *Mémoire sur Lao-tseu* p. 12.

[2] *Le livre de la voie et de la vertu.* p. IX.

ze quello che furono rispetto a Platone certi entusiasti e ciarlatani, che si vantavano, come i *Tao-sse*, di prevedere il futuro e d'insegnare il modo di divenire immortali; con questa differenza, che i settarii d'Alessandria non ebbero mai quell'importanza, nè divennero mai una corporazione ragguardevole, come i settarii cinesi.[1] Siccome il fondo della morale di Lao-ze consiste nell'allontanare da sè ogni desiderio veemente, reprimere le passioni e mantenere in perfetta quiete il cuore e la mente; essendo principalmente il timore della morte che conturba l'animo, i Taosse credettero possibile di trovare un beveraggio, che rendesse l'uomo immortale, per rimuovere quel timore che non voleva altrimenti partirsi dallo spirito. La speranza di eludere la morte fu esca potente ad attirare verso la nascente setta una folla numerosa di adepti. Sotto il regno di *Wu-ti*, sesto imperatore della dinastia degli *Han*, che salì al trono l'anno 140 innanzi l'èra nostra, la religione Taoistica venne in grande prosperità. I dignitari, i ricchi e le donne soprattutto, più curiose e più amanti di vivere, accorrevano ad accrescere ognor più il numero de' credenti nella panacea universale dei sacerdoti del Tao. La pratica dei sortilegi, l'invocazione degli spiriti, l'arte di predir l'avvenire, fecero rapidi progressi in ogni

---

[1] Ampère, *La science et les lettres en Orient*, p. 423.

parte dell'Impero. Gli stessi sovrani dettero credito a queste pratiche di volgare superstizione, e la corte fu piena di alchimisti e di maghi, ai quali s'era dato il nome di *Tien-sse*, o *Dottori celesti*. Dalla dinastia degli Han fino alla dinastia regnante, la setta dei Toasse ha continuato ad estendersi non solamente nella Cina, ma ancora nei paesi vicini; ed è in vigore oggidì nella Cocincina, nel Tongkino e nel Giappone. [1]

Fra la moltitudine delle opere prodotte dai seguaci di Lao-ze, nessuna gode di tanta autorità, quanto quella che porta il titolo di *Kan-ying-p'ien*, ossia « Libro delle ricompense e delle pene ». È essa un codice di morale taoistica, dove in mezzo a insegnamenti della più pura morale si trovano curiose puerilità. Al pari dell'Evangelio, il *Kan-ying-p'ien* condanna quelli ancora *qui mœchantur in corde suo;* e raccomanda la purità non solo delle parole e delle opere, ma anche dei pensieri. [2] *Noi diventiamo colpevoli*, dice il codice taoistico, *dal momento che abbiamo concepito il desiderio di peccare.* [3] Dall'altro lato poi, alcune minute particolarità spandono qualche volta il ridicolo fra queste massime di morale veramente cristiana: e ciò

---

[1] Grosier, *Description de la Chine*, p. 571; — Julien, *Livre des Récompenses et des Peines*, p. VII-VIII.

[2] *Kan-ying-p'ien*, trad. del Julien p. 512, 516.

[3] Ibidem, p. 328.

accade specialmente, dove si raccomanda il rispetto per la vita degli animali. Per esempio, non è raro trovare precetti di questa sorta: « Fate avanzar sempre un po' di riso pe' topi, e non accendete la lampada per timore che le farfalle vi si brucino ». E si racconta tra le altre, in uno scritterello intitolato *Yin-cih-wên (Trattato de' segreti favori celesti)*, attribuito dai Taoisti ad una delle loro divinità, che un uomo, per avere con un ponticello fatto d'una pagliuzza salvato la vita a una formica ch'era per annegarsi, ebbe dal Cielo d'esser fatto magistrato; e che più tardi avendo dato sepoltura a un serpe, diventò ministro.

Ad ogni buona come ad ogni malvagia opera il *Kan-ying-p'ien* promette ricompensa o pena; e con una serie di racconti, che fanno del libro cinese una specie di trattato di morale in azione, vuol dimostrare come il tale e il tale altro si sia guadagnata la felicità, o tirata addosso la sventura, secondo le buone o cattive azioni da lui fatte. La ricompensa più spesso promessa ai buoni è la longevità; come ai cattivi vien fatto credere, che i Genii, i quali veggon tutte le operazioni degli uomini, abbrevieranno loro la vita d'un numero più o men grande d'anni, secondo la pravità dell'azioni commesse. E così dall'idea della longevità data in premio agli uomini dabbene si viene anche per questa via, senza l'aiuto del beveraggio menzionato di so-

pra, all'idea dell'immortalità; imperocchè, se le buone azioni sono numerosissime, la vita s'allunga all'infinito. Non ci occuperemo ora più oltre di questa religione, la quale benchè professata quasi soltanto dal basso popolo, ha pure lati importantissimi a studiarsi, e che a suo tempo ci tratterranno in modo speciale. Le aberrazioni dei filosofi, i sogni dei poeti, e le superstizioni del volgo sono cose anch'esse degne di considerazione; il volgo che trema dell'ignoto, il filosofo e il poeta che lo popolano delle loro fantastiche creazioni, ci porgono sempre materia a meditare con profitto su le debolezze e i delirii della povera mente umana.

Le religioni, di cui abbiamo dato ora un breve cenno, il Confucianismo, il Toaismo e il Buddhismo, sono tutte e tre professate dalla numerosa popolazione dell'Impero cinese. E per quanto queste tre dottrine si mantengano, sotto certi aspetti, ben distinte l'una dall'altra, ed abbiano templi, codici sacri, preti, divinità proprie a ciascuna; nel culto popolare si può dire che tale distinzione non esista, o sia almeno pochissimo apparente. Gli abitanti della Cina professano venerazione non solo per Confucio, Laotse e Çâkyamuni, ma anche per tutto l'infinito numero di divinità inferiori, appartenenti a questi tre culti. La loro fede consiste in una congerie di dogmi, di credenze, di Dei, di Genii,

di superstizioni d'ogni genere e d'ogni natura: di tutto quello in somma che produsse la corruzione, a cui andarono soggette le dottrine del Buddha, di Confucio e di Lao-tse, frammisto alle antiche superstiziose credenze del volgo. Vediamo, per esempio, leggende, che propriamente si riferiscono a personaggi buddhici, prese a prestito dai Taoisti, e appropriate alle loro divinità; vediamo Genii, o Kami se si tratta del Giappone, operare, nelle leggende volgari, di conserva con dei Bôdhisatva, e fare in buon accordo miracoli d'ogni specie; vediamo il titolo stesso di Bôdhisatva, proprio delle divinità buddhiche, applicato ad alcuni Genii della Cina, o ad alcuni Kami del Giappone; vediamo infine che il libro più venerato dai seguaci del Tao (dopo il Libro di Lao-ze), il *Kan-ying-p'ien*, non essere che un misto di dottrine buddhiche e taoistiche. In quello scritto si citano i libri classici della scuola di Confucio, quelli attribuiti a Çâkyamuni e quelli di Lao-ze, e si finisce per concludere: « Quando si paragonano le parole dei savii che appartengono alle tre religioni, si direbbe che sono uscite tutte da una sola e medesima bocca ». — C'è nella Cina fra i libri più comuni della religione buddhica un sunto d'una estesa opera, il cui titolo originale è *Mahâ-prajnâ-pâramitâ hridaya-Sûtra*, il quale è conosciuto col nome di *Sin-king*, ossia il *Sûtra del Cuore*. Nella prefazione di una delle edizioni più comuni di questo com-

pendio, fatta da *Wu-tsing-ze*, si cerca anche lì di metter d'accordo le tre credenze dominanti nell'Impero di mezzo: « Fu da molto tempo pro-
« vato, dice la citata prefazione, che le parole
« del Buddha sono mirabilmente conformi alle
« parole dell'*Yi-king* e del *Lün-yü* di Confucio;
« e che gl'insegnamenti delle *tre dottrine* non
« differiscono fra loro. Gli uomini di mente libe-
« rale riguardano quelle credenze come conte-
« nenti le medesime verità; solo gli uomini di
« corto intelletto ci veggono divario ». Laonde non è raro trovare nelle città della Cina dei templi, su' cui altari si veggono tre divinità; quella di mezzo rappresentante Lao-ze, e quelle ai lati rappresentanti Confucio e Buddha. Sulla porta di tali edificii c'è scritto *San-kiao tang*, ossia « *tempio consacrato alle tre dottrine* »; e al di sopra dell'altare si leggono a grandi caratteri le parole *San-kiao-yi-kiao*, che voglion dire: « *Le tre religioni non formano in sostanza che una religione sola* ».

Da quanto abbiamo detto appare, che il popolo della Cina e del Giappone accoglie con imparzialità nel suo cuore la fede per tutte le divinità che trova nei templi buddhici, nei sintoici o dedicati ai Kami, e in quelli sacri al culto del Tao; e prega collo stesso fervore le une e le altre: tanto più lieto quanti più santi trova pronti ad ascoltare le sue preghiere, e disposti a esaudirle. Del resto questa strana confusione

di culti, non si trova solo tra il volgo dell'estremo Oriente; e senza uscire dall'Asia o da' paesi limitrofi, se ne trovano esempi non pochi in diverse contrade. I Mussulmani albanesi accendono candele a S. Niccola; i Cristiani mirditi consultano con rispetto i dervisci; a Pondichery, i Mussulmani non solo hanno preso dagli Indu e dai Cristiani l'uso delle processioni, che in origine era loro sconosciuto; ma queste tre comunioni reputano meritorio d'osservare le feste in comune, ed assistervi con eguale raccoglimento. E per non moltiplicare gli esempi, in un tempio del fuoco a Baku su l'altare vedevansi qualche tempo fa, accanto alle divinità sivaitiche, i vasi appartenenti al culto Parsi, le immagini russe di S. Niccola e della Vergine, e alquanti crocifissi cattolici; e tutto era egualmente oggetto di rispetto e venerazione. [1]

Il Buddhismo, arrivato nella Cina già corrotto da dottrine straniere, vi assorbì facilmente tutte le vecchie credenze popolari, e le nuove prodottesi specialmente dalle degenerate dottrine di Lao-ze. Il Pantheon buddhico ebbe quindi una serie interminata d'idoli, un esercito di Genii, una folla di strane cerimonie, come sortilegi, scongiuri, evocazioni per via di formule magiche. Contro questa nuova religione, contro que-

---

[1] Gobineau, *Les religions et les philosophies dans l'Asie centrale*, p. 7, 8, 9.

sto nuovo Buddhismo, indegno di portare un nome che ricorda il fondatore, non mancarono di scrivere i letterati cinesi, per distogliere il popolo da un culto irrazionale, giudicato anche dannoso alle antiche istituzioni dello Stato. Un libro cinese, informato alle dottrine di Confucio, chiama i monaci Buddhisti e Toasse: « gente « che cerca sottrarsi al peso dei doveri sociali.... « caterva di scioperati, che, per non avere il pen- « siero di guadagnarsi onestamente la vita, in- « vade i conventi per godersela oziosamente...; « che non ha altro in animo, che eccitare il po- « polo ad esser largo d'elemosine verso gli Dei...; « che minaccia d'inferno chi è avaro di doni « alle comunità religiose...; e che ripete spesso « un suo dettato prediletto, che è questo: più « darete a noi, più avrete dal cielo »: e così di questo passo. Il libro ora menzionato, che porta il titolo di *Scêng-yü-kuang-hsün*, non professa nemmeno grande stima per lo stesso Çâkyamu- ni. « Questo uomo che si ritirò in solitudine », vi si trova scritto, « e pel quale padre, madre, « figliuoli, sposa, non furono che nomi vuoti di « senso; che abbandonò la reggia e le dolcezze « del gineceo e tutte le gioie della vita; que- « st'uomo avrà cari i templi che gl'innalzate, « le vostre cappelle, i vostri monasteri, le vostre « povere offerte! » Vi si parla poi contro le preghiere più volte ripetute, com'è usanza dei devoti buddhisti e taosse; e vi si grida allo

scandalo pel costume di radunare nei templi una folla mista de' due sessi, senza riguardo alcuno. Il nostro autore si mostra poi inesorabile in particolar modo contro a' monaci, che tentano agitare colle prediche il popolo devoto. « Se qualche bonzo o taosse », seguita il nostro testo, « monta in pulpito e soffia nel fuoco delle « cieche passioni del volgo; e raccoglie a calca « uomini e donne, e vuol farla da governatore « della sua terra; costui dev' essere immanti- « nente punito. Da lontano, con frecce gli sia « dato la caccia; da vicino, sia trafitto di spa- « da ». — « Chi onora il padre e la madre in « casa sua, che bisogno ha di andare al tempio « a pregare e a bruciar profumi?.... Cultura e « serenità di mente costituiscono il vero para- « diso; ignoranza e ottenebrazione di spirito co- « stituiscono il vero inferno. Affidatevi dunque « alla guida di questo supremo regolatore, l'in- « telletto, e non sarete nè indotti in errore, nè « còlti in inganno.... In quanto alle false reli- « gioni, il Buddhismo e il Taoismo, basta solo « non prestarvi fede, chè allora, senza che siano « perseguitate, da sè stesse si annientano ».[1] Se i Cinesi della setta chiamata dei *Letterati*

---

[1] *Scêng-yü-kuang-hsün*, cap. VII, parafrasi. Due capitoli di questa importante operetta furono tradotti dal prof. A. Severini: il primo nella *Nuova Antologia*, luglio 1866, e il secondo nella *Rivista Orientale*, 1867, fascicolo VIII.

sono poco indulgenti verso le dottrine del Buddha e di Lao-ze, il volgo stesso che le professa, guarda con disprezzo i monaci delle due religioni; e non mancano neppur nella Cina novellisti, come il nostro Boccaccio, che lanciano il ridicolo sopra questi frati dell'Oriente; facendoli soggetto de' loro racconti, e mordendoli per la loro ipocrisia e per la lussuria, alla quale si danno, non ostante il voto di castità, a cui sono tenuti.[1]

Termineremo questa Introduzione, con esaminare qual sia lo spirito religioso, che oggi si riscontra presso i popoli, fra' quali fioriscono le dottrine, di cui abbiamo cercato di far conoscere l'indole. Il Taoismo e il Buddhismo furono in sul principio origine di turbolenze all'Impero di mezzo; perciò non si mancò di perseguitare aspramente questi religiosi, affine di arrestarne il progresso. Ma tali persecuzioni, come sempre è accaduto nell'estremo Oriente, rivestivano più carattere politico che religioso; ed oggi queste due credenze godono della più assoluta libertà, accanto alla religione nazionale di Confucio. L'odierno popolo cinese si suddivide in increduli e in superstiziosi. Alla prima categoria appartiene la parte più istruita della popolazione, la quale osserva le dottrine confu-

---

[1] Vedi le *Novelle cinesi* da me tradotte dal *Lung-tu-kung-ngan;* e specialmente la 1.ª 2.ª e 3.ª.

ciane; alla seconda appartiene il volgo. Non di rado però i primi, giusta le congiunture della vita, inclinano verso le grossolane credenze del popolo minuto; e il loro *spirito forte* è preso non di rado da que'timori, che spingono gl'ignoranti a tutte le pratiche superstiziose, nelle quali degenerarono gli antichi insegnamenti del Buddha e di Lao-ze. Non ostante però la superstizione, e forse anche a cagione di essa, i Cinesi tengono in generale in poco conto e poca stima gli Dei loro; e la indifferenza verso qualunque specie di culto regna in mezzo a tutto quel popolo: anzi è uno de' suoi distintivi. Infatti corre nella Cina un vecchio dettato, che suona presso a poco così: « Le prigioni, che stanno « ben chiuse, son sempre piene; le chiese, che « stanno sempre a porte spalancate, son sem- « pre vuote ».

La religione nel senso elevato, nel quale la intendono altri popoli, è affatto incompresa dal popolo cinese: il fondo del suo carattere è lo scetticismo. Il cinese non agogna che i godimenti, di cui è capace la vita; e non vuole occuparsi di ciò che è nel dominio dello spirito, che concerne l'anima, che si riferisce a Dio e alla vita futura. « Le religioni son molte, egli dice, ma la ragione è una: siamo dunque tutti fratelli ». Perciò non sa capire, che certe cose, per lui di sì poca importanza, abbian dato origine a odii, a guerre, a sterminii, come è accaduto fra

noi; non sa farsi un'idea precisa della cagione, che spinge certi uomini ad abbandonare il loro paese natio, a sopportare mille privazioni, ad esporsi a mille pericoli, per portargli una nuova dottrina religiosa, che riconosce volentieri e facilmente per bella e buona, ma che sente di poterne benissimo fare a meno. Secondo lui, ciascuno può avere quelle opinioni religiose che più gli piace, come appunto ciascuno è libero di scegliersi il colore e la forma del proprio abito: e se in ogni paese civile gli uomini devono avere una religione, è appunto perchè in ogni paese civile non è permesso d'uscire di casa senza vestito. — Le forme esterne della religione, presso le alte classi della società cinese, non sono buone che per servire di divertimento al popolo. Ad un funerale, che ebbe luogo a Pechino nel 1861 in occasione della morte di un principe della famiglia imperiale, furono invitati, per accrescere pompa alla cerimonia, i sacerdoti di tutte le religioni che si professano nella capitale: preti del Tao, Lama o sacerdoti del culto buddhico riformato, Bonzi, Mussulmani ed altri.[1]

Questa indifferenza religiosa fa la disperazione dei missionari, che cercano di propagare il Cristianesimo nell'Impero di mezzo. Il padre Huc lo confessa, e si esprime a questo propo-

---

[1] Bourboulon, *Voyage en Chine et en Mongolie*, p. 145.

sito ne' termini seguenti: « Se voi esponete a
« un cinese i fondamenti della fede, i prin-
« cipii della dottrina del Cristo, l'importanza
« della salute dell'anima, la certezza d'una vita
« futura, cose tutte che producono una certa
« impressione anche sur uno spirito non troppo
« religioso, egli vi ascolterà con piacere, per-
« chè ciò lo diverte, e stuzzica la sua curio-
« sità. Egli ammetterà e approverà tutto quel
« che gli dite; non farà la menoma difficoltà,
« la più piccola obiezione. Secondo lui, tutto quel
« che gli avete esposto, è vero, è bello, è ma-
« gnifico; si atteggerà anche a predicatore, pel
« momento. Infatti eccolo che parla a meravi-
« glia contro gl'idoli, e in favore del Cristiane-
« simo; deplora l'accecamento degli uomini,
« che corrono dietro alle gioie fugaci del mondo;
« e vi farà, se occorre, una superba allocuzione
« sulla felicità che si prova a conoscere il vero
« Dio ed a servirlo a dovere per meritarsi a que-
« sto modo la vita eterna. Ascoltandolo, voi lo
« credete vicinissimo alla fede, anzi di già cri-
« stiano; e non di meno non è avanzato d'un
« passo! Non si pensi mica che le sue parole
« manchino d'una certa sincerità. Quello che
« dice lo crede: o almeno non è affatto opposto
« alle sue convinzioni, che consistono a non
« prendere troppo sul serio le quistioni religiose.
« Insomma tutte quelle sue parole non sono che
« un *jeu d'esprit*. Più tardi, più tardi, mi diceva

« un letterato, che io cercava di condurre al
« Cristianesimo; andiamo adagio, non è neces-
« sario affannarsi; io credo che non sia bene che
« l'uomo si lasci andare a preoccupazioni ecces-
« sive. La religione cristiana è senza dubbio bella
« e nobile; la sua dottrina spiega con evidenza
« quel che importa all'uomo di sapere; ma che
« bisogno c'è, per questo, d'accrescere le secca-
« ture di questa vita? Lo vedete, abbiamo un
« corpo, che richiede tante e tante cure: bisogna
« nutrirlo, vestirlo, metterlo al coperto dall'in-
« temperie — questo corpo che vediamo, che
« tocchiamo, e che ad ogni istante ha bisogno
« di qualcosa. E perchè dobbiamo noi pigliarci
« pensiero d'un'anima che non vediamo, perchè
« dobbiamo occuparci di due vite alla volta?
« Quando un viaggiatore traversa un fiume,
« non deve avere due barche e mettere un
« piede su ciascuna; rischierebbe d' affogare.
« Uniformiamo la nostra vita alle regole della
« morale e dell'equità; siamo onesti, e aspet-
« tiamo con serena tranquillità l' avvenire. —
« Mi fu impossibile di tirar fuori altre parole
« dalla bocca del nostro letterato: eccellente
« uomo, del resto, ma in sommo grado cinese ».[1]
Di modo che lo stesso abate Huc mette come epigrafe a' suoi due volumi sul Cristianesimo

---

[1] Bourboulon, *Voyage en Chine et en Mongolie*, p. 143-144.

in Cina [1] un passo tolto da una delle più antiche scritture buddiche, ripetuto in Cinese, Manciurico e Tibetano, il quale si può tradurre così: *una delle cose più difficili a questo mondo è quella di convertire gli uomini per la loro salvazione.* [2]

Fra i popoli, dove le dottrine di Çâkyamuni predominano o formano il solo culto, non si nota questa indifferenza religiosa, che distingue da ogni altro il popolo cinese. La religione, fra le nazioni buddhiche, è tenuta in onore; e non lasciata al volgo, come nella Cina. I libri sacri e la vastissima letteratura, a cui dettero origine, sono l'occupazione gradita de' dotti; come i libri classici di Confucio sono pei letterati dell'Impero celeste. Come la pensino in fatto di religione gli odierni buddhisti, parlo, ben inteso, della parte colta della società buddhica, chè il volgo de' credenti è sempre lo stesso dappertutto, non sarà difficile conoscerlo per bocca di un dotto siamese. — Il Siam, com'è noto, appartiene alla scuola buddhica che conserva più pura la dot-

---

[1] *Le Christianisme en Chine, en Tartarie, et au Thibet*, Paris 1857.

[2] Questa scrittura è conosciuta col nome di *Sûtra dai ventiquattro capitoli*, ed è fra i primi libri buddhici penetrati in Cina. Il passo citato di sopra si trova nel paragrafo II, dove si parla delle venti maggiori difficoltà che s'incontrano nel mondo.

trina di Çâkyamuni; scuola, il cui centro è oggi il Ceylon, dal qual paese il Buddhismo si propagò per gran parte dell'Indo-Cina. Questo dotto siamese si chiama Chao Phya Thipakon, fu ministro degli affari esteri alla corte del suo sovrano e condusse con prospero successo i pubblici affari fin dal 1856, tempo, in cui il trattato di sir John Bowring aprì il Siam al commercio europeo. Ritiratosi dalla vita politica nel 1866, scrisse allora un trattatello intitolato *Kiccianukit*, ossia « Libro, dove si dà contezza di molte cose ». Tra le altre, piglia anche in esame le religioni straniere, intorno alle quali s'erano già stampati de' libri da' missionarii nel Siam; ma soprattutto difende la propria religione dagli attacchi dei missionarii stessi. Non mi tratterrò intorno alla parte del libro siamese, dove si parla di scritti di propaganda cristiana. Il nostro autore ne cita due, uno appartenente alla Chiesa cattolica, l'altro alla protestante. « Io ho studiato, egli « dice, il libro cattolico, pubblicato nella lingua « del nostro paese col titolo *Maha Kang-won*, « ossia *Il pensiero dominante*, e m'è sembrato « che il pensiero dominante de' preti sia il pro- « prio interesse. Ma de' molti dubbii che mi si « affollavano alla mente, non vi ho trovato spie- « gazione alcuna. C'è scritto, per esempio, che « quando Dio fa nascere un uomo, sa bene quel « che esso uomo diventerà; ma perchè egli « faccia venire al mondo anche quelli che di-

« venteranno birbanti, questo non è spiegato. « C'è scritto che tutti quelli che hanno insegnato dottrine differenti dalla cattolica, sono « nemici di Dio, ma non è detto perchè Dio « abbia permesso tante altre religioni.... Il mis- « sionario protestante Dr. Jones ha scritto un « altro libro col titolo: *La bilancia d'oro, per « pesare il Buddhismo e il Cristianesimo;* ma « la bilancia del sig. Jones è mal bilicata; pende « sempre dalla sua parte; e chi vuol pesar giu- « sto, chi vuol giudicare con imparzialità, deve « bilicar bene la sua bilancia ». Riporterò un brano della conversazione che il nostro Chao Phya Thipakon ebbe col rev. dott. Gützlaff, zelante missionario e valente orientalista, a proposito delle dottrine buddhiche. « Il dott. Gützlaff « mi disse una volta: Phra Samono Kodom,[1] es- « sendo entrato nel Nirvâna, non esiste più in « nessuna parte dell'universo; come allora po- « trà rimunerarvi pel culto che gli prestate, per « le vostre preghiere, per le vostre azioni me- « ritorie? Voi siete in un paese senza re, dove « il merito non è ricompensato, perchè non c'è « nessuno che lo riconosca. La religione cri- « stiana invece ha Dio e Gesù, che premiano « le buone opere, che ascoltano le preghiere, « che ricevono gli atti di adorazione e ve ne

---

[1] Nome siamese del Buddha.

« ricompensano. — È vero, io risposi, che se-
« condo la religione buddhica il Buddha non
« concede ricompensa al nostro bene operare;
« ma se noi operiamo secondo gl'insegnamenti
« suoi, la ricompensa la troviamo nelle nostre
« azioni stesse. Quando il Buddha viveva, non
« aveva neppure allora il potere di condurre
« in cielo coloro che gli si raccomandavano per
« aiuto e soccorso.... E quantunque egli sia ora
« entrato nel Nirvâna, la sua grazia, la sua be-
« nevolenza non sono esaurite: rimangono nei
« suoi insegnamenti. Voi missionarii innalzate
« la grazia di Dio e di Gesù; e dite che il si-
« gnore esaudisce le preghiere di coloro che si
« rivolgono a lui. Ma sono proprio esaudite
« queste preghiere? Per quanto io sappia, i
« Cristiani non stan meglio de' popoli che non
« credono alla preghiera. Essi muoiono lo stesso,
« essi invecchiano lo stesso, essi sono come gli
« altri soggetti alle malattie. Come potete voi
« dire che la vostra religione è migliore di qua-
« lunque altra? Nella Bibbia io trovo che Dio,
« creando Adamo ed Eva, desiderò che non
« avessero malattie, nè dispiaceri, nè conosces-
« sero la morte; ma perchè questi progeni-
« tori dell'uman genere mangiarono il frutto
« proibito, Dio crucciossi, e li condannò ad
« ogni sorta di miserie; e d'allora la morte
« e le malattie piombarono sull'umanità. Si dice
« che il battesimo libera l'uomo dal peccato di

« Adamo, ma io non veggo che i battezzati
« siano esenti dalle malattie, dalla vecchiezza e
« dalla morte, più che i non battezzati. — Il
« missionario mi rispose, che il battesimo è am-
« ministrato per propiziarsi il cielo dopo la
« morte; perchè quelli che muoiono non battez-
« zati vanno all' inferno; ma non mi disse, per-
« chè i battezzati non sono liberi dai dolori e
« dalle angoscie di questa vita presente. Guar-
« date, mi aggiunse invece il missionario, guar-
« date gli Europei e gli Americani, quanto sono
« innanzi nella civiltà. Non hanno essi e piro-
« scafi, e vie ferrate, e telegrafi, e polvere e
« armi da guerra, che mancano a tanti altri
« popoli del mondo? Non sono forse le nazioni
« che non adorano Gesù Cristo, comparativa-
« mente ignoranti? — Io parlavo al dottore
« delle amaritudini e dei dolori, da cui è afflitta
« l'umanità, ed egli mi rispondeva col parlarmi
« di telegrafo, di vie ferrate, di polvere, di can-
« noni! E chi può asserire che tutti questi tro-
« vati della scienza occidentale siano poi doni
« di Dio? Non ci sono forse in Europa molti
« che non credono in Dio, che sono indifferenti
« in fatto di religione, e che pur son dotati d'alto
« intelletto, sono filosofi grandi e politici? E ai
« convertiti al Cristianesimo, del Siam, della
« Birmania, della Cocincina che credono con
« più fervore di spirito degli stessi Europei, qual
« vantaggio vien loro, quale superiorità d' intel-

« letto hanno su quelli della loro schiatta non « convertiti? »[1]

Ma è tempo oramai di lasciare queste considerazioni generali, e di farsi più addentro nella conoscenza delle dottrine dei nostri tre filosofi. Nel trattare più estesamente de' vari sistemi di religione e di filosofia, de' quali abbiamo ora cercato in brevi parole far conoscere l'indole, ci atterremo soltanto alla narrazione della vita e delle leggende de' tre savii più volte menzionati, e alla esposizione storica dello svolgimento delle loro dottrine, e del tramutarsi e corrompersi di quelle; e ci asterremo da ogni confronto con le religioni e le filosofie d'altra parte dell'Asia, o del mondo Occidentale. Lasceremo da parte le ipotesi e le ricerche che per la loro profondità richieggono cognizioni superiori alle nostre. Lasceremo ad altri il rintracciare, per esempio, se veramente la civiltà buddhica abbia, come alcuni credono, lasciate vestigia in America; e se siasi estesa, un tempo, nell'Europa settentrionale, fin nella Scandinavia, come altri pensano.[2] Non entreremo nella questione, quale e

[1] H. Alabaster, *The Modern Buddhist*, p. 25-26, 29-39. — Il libro dell'Alabaster contiene gran parte della traduzione dello scritto Siamese di sopra citato.

[2] Per queste ricerche si potrà consultare: — G. Eichthal, *Etude sur les Origines Buddhiques de la civilisation Américaine*, Paris 1865. — A. Godron, *Une mission bouddhiste en Amérique, au V siècle de l'ère chrétienne*, Pa-

quanta sia la comunanza che taluni veggono fra le dottrine di Çâkyamuni e quelle di Pitagora; o se, per di più, Pitagora non sia che un Buddha greco, nella radice *pyth* del cui nome si trova la radice sanscrita *budh* del nome indiano, accresciuta da una finale, non rara ai nomi greci, come in Anassagora, Protagora, Diagora, Praxagora ec. secondo che alcuni altri tenderebbero a supporre. Investigazioni di simil natura non ci terranno occupati; ma, come dicemmo, procureremo di non allontanarci mai dalla esposizione de' fatti, lasciando a coloro che ne avessero vaghezza, l'incarico di trarne quelle conseguenze, che crederanno opportune.

Lo scopo pertanto che mi sono proposto col libro che viene ora alla luce, è quello d'un modesto compilatore; il quale cerca di riunire notizie attinte, secondo la sua possibilità, alle fonti più pure e più autorevoli intorno alle credenze religiose dell'Asia orientale. So bene che pel Bud-

---

ris 1868 — *Hoei Schein; or the Discovery of America by Buddhist Monks in the Fifth century, from the Chinese by* C. F. Neumann. *Translated under revision of the Author by* C. G. Leland. London 1874. — C. A. Holmboe, *Traces de Buddhisme en Norvége avant l'introduction du christianisme.* Paris 1857. — Rajendralal Mittra, *Buddhism and Odinism,* nel *Jour. of the A. Soc. of Bengal,* 1858, t. XXVII. — V. F. Palmblad, *Programmata IV de Buddha et Wodan.* Holm, 1822. — A. W. Schlegel, *Wodan und Buddha.* (*Indische Bibliothek,* t. I.) Bonn 1823.

dhismo molte opere di gran valore possono esser consultate da chi vuole aver conoscenza delle dottrine di Çâkyamuni; ma tali opere son destinate più a coloro che fanno del sistema buddhico loro studio speciale, che alla comune dei lettori, che ne vogliono aver contezza per fine diverso. I libri che quest' ultimi potrebbero aver tra mano, o trattano troppo leggermente l'argomento, o sono fatti con intendimento differente dal nostro. In quanto poi alle religioni di Confucio e di Laoze, e alle antiche credenze della Cina e del Giappone, sebbene abbiano dato luogo a molti e importanti lavori speciali, non v'è, ch'io sappia, un epilogo che ponga sotto gli occhi dello studioso il resultato di tali ricerche. Questo ho cercato di fare nella parte che fa seguito a quella data al Buddhismo, aggiungendo tutto quel che ho potuto togliere dai libri cinesi e giapponesi, da quei pochi almeno che sono a mia disposizione; ai quali ho procurato quasi sempre ricorrere, per verificare fatti e asserzioni di autori europei.

Gli studii orientali hanno fatto importanti conquiste alla scienza; e non v'è oramai quasi più nazione dell'Asia che non sia conosciuta in ogni sua parte. Ma il più gran numero di coloro che non fanno professione d'orientalisti, sembra non si curino molto della storia, delle religioni e delle dottrine filosofiche di certe popolazioni; e non se ne occupano, quasi che si

trattasse di una erudizione d'inutile ingombro alla mente. Di tutte le civiltà, alle quali fu culla il mondo Orientale, ci siamo contentati fino ad ora di considerare più specialmente quelle sole che ebbero qualche relazione col mondo classico. Oggi però che le nostre relazioni anche con le più lontane regioni dell'Asia si fanno sempre più numerose, la conoscenza de'popoli dell'estremo Oriente nella più alta espressione del loro pensiero, la religione e la filosofia, non può esser messa in non cale; e non dovrebbe tardare ad entrare anch'essa nella cultura generale, da cui si è escluso finora lo studio di tanta parte del genere umano.

ERRATA		CORRIGE
Pag. xv lin. 11	tempo di	Leggi: *tempo per*
» » » 13	propizia	» *propizio*
» xxvi » 13	quella nazione	» *quel popolo*

PARTE PRIMA



PARTE PRIMA

BUDDHA E IL BUDDHISMO. [1]

Fra le religioni che vantano maggior dominio sulla terra, più lunga durata e più gran numero di proseliti, prima d'ogni altra è il Buddhismo. Nata sulle rive del Gange, in seno alla schiatta ariana, la fede buddhica si estese dal Caspio all'Oceano Pacifico, dalla Siberia al Ceylon, abbracciando tutte quelle schiatte d'uomini che furono designate col nome di Turaniche. Essa è professata anche oggi da un terzo del genere umano; e pel suo benefico influsso i feroci Nomadi dell'Asia centrale divennero miti, virtuosi e socievoli. Molti popoli devono ad essa ogni cultura civile, morale, letteraria: e l'India le deve quella grande riforma, per opera della quale,

[1] I primi cinque capitoli della prima parte di questo lavoro videro la luce già da qualche tempo nell'*Archivio per l'Antropologia e l'Etnologia*, fondato nel 1870 dal compianto mio amico prof. Felice Finzi, e dal ch.° prof. Mantegazza. Nel ridarli alle stampe, furono corretti e ampliati d'assai, anzi in gran parte rifusi e illustrati con maggior numero di note. — Per la lettura delle parole orientali vedi l'*Avvertenza* in fine al volume.

resistendo alle persecuzioni del più arrogante e superbo clero del mondo, fu proclamata la perfetta eguaglianza degli uomini e l'abolizione d'ogni casta.

Per quanto adunque la religione buddhica possa sembrare a noi occidentali strana ed assurda nelle sue dottrine e nei suoi dogmi, credo tuttavia che non dobbiamo sdegnare di occuparcene, se pensiamo alla parte che ebbe nello svolgimento morale e civile, e nella storia dei popoli asiatici. Anzi nel volgere lo sguardo a ciò che fu per ventiquattro secoli oggetto di venerazione e di culto a immense moltitudini, non può esser che un certo senso di rispetto non si desti anche in noi verso quelle credenze, consacrate oramai dalla pietà e dalla fede di tanti uomini che le professarono: e per gl'inestimabili beni, di cui furono feconde all'umano consorzio, dovremmo tutti sentirci disposti a scusarne gli errori, e più di ogni altro coloro, che per aiuto soprannaturale ne furono immuni.

Il Buddhismo, dice a ragione un moderno scrittore, è il più vasto sistema religioso del mondo; imperocchè abbraccia tutti que'rami di scienza, che le nazioni d'Occidente sono da gran tempo abituate a considerare come altrettante suddivisioni distinte dello scibile umano. È indubitato che il Buddhismo, esplorando il misterioso libro della natura, ha messe in luce molte verità, che la scienza occidentale doveva scoprire più tardi. Nella ipotesi della pluralità dei mondi e della loro formazione, esso ha anticipato di 2000 anni l'ipotesi herscheliana delle nebulose; nel considerare la vita cosmica e la vita della terra, ha intuitivamente indovinato non pochi resultati della moderna astronomia e della moderna geologia. [1]

---

[1] Eitel, *Three Lectures on Buddhism*, Hongkong 1871, p. 1, e p. 23.

Nello studiare le dottrine di Çâkyamuni e lo svolgimento di esse, forse ci verrà fatto di domandare a noi stessi: il Buddhismo è egli religione o filosofia? Se consideriamo il Buddhismo quale è oggi nei paesi ove domina; se guardiamo ai suoi templi, ai suoi conventi, ai suoi altari, ai suoi idoli, ai suoi preti; se gettiamo gli occhi al culto delle turbe superstiziose ed ignoranti, ella è certo una religione. Ma sebbene attraverso i dogmi, le cerimonie e le assurde credenze del presente sistema buddhico, si possano scorgere ancora, più o meno corrotte, le dottrine fondamentali della primitiva e originale concezione del Buddha; pur non di meno chiaro apparisce che il Buddhismo, quale oggi si professa da quasi quattrocento milioni di uomini, è ben lungi dall' esser quello che uscì dalla mente di Çakyamuni.

Per conoscere il Buddhismo indipendentemente da tutte quelle dottrine che gli sono estranee, è necessario studiarlo non quale ora è, ma quale i primitivi discepoli e seguaci di Çâkyamuni ce lo hanno lasciato nei monumenti scritti; avendo cura però di distinguere, con giudiziosa critica, in quel vastissimo corpo di scritture che forma la letteratura buddhica, ciò che realmente appartiene al maestro, ciò che non è un portato della sua scuola, e ciò che è frutto della corruzione, a cui andarono soggetti i primitivi insegnamenti. [1] Quando esa-

[1] Non posso entrare nella questione delle origini, poichè confondendosi essa necessariamente coll'esame del valore delle leggende riguardanti la persona del Buddha, tale esame ci porterebbe assai lungi dai limiti che ci siamo imposti. Le origini del Buddhismo sono state oggetto di speculazioni arrischiatissime; e si è preteso vedere, affine di spiegare certe tradizioni e certi simboli buddhici, l'effetto dell'influenza degli aborigeni, quella di popolazioni turaniche, o di popolazioni scite, e molte altre cose più proble-

mineremo le antiche dottrine buddhiche, forse ci persuaderemo che il Buddhismo è filosofia piuttosto che religione: filosofia che ha per fine di condurre gli uomini ad uno stato di purità e di perfezione ideale. [1] Ma se la si vuol considerare come religione, essa è certo la più strana e curiosa religione del mondo; non conosce divinità, non ammette creatore, nega un' anima atta a vivere di vita propria ed eterna, tiene la vita come la massima delle infelicità, e presenta finalmente come unico e supremo bene, come ricompensa agli uomini che se ne resero degni, un eterno riposo, dove si spegne ogni alito di vita, e dove si annullano tutte le facoltà attive del corpo e dello spirito. Comunque sia, non può non essere oggetto di meraviglia a molti e di profonda meditazione al filosofo questo gran fatto: una dottrina che a scopo e meta della vita, anzi di molte successive esistenze, pone il Nulla, ha conquistato il cuore dei più feroci popoli dell'Asia, li ha fatti amanti della virtù, e più di sei secoli innanzi Gesù Cristo ha inculcato la fratellanza e l' amore del prossimo. [2]

La fede buddhica sorse dal dolore della vita; dall'antico e generale lamento che l' uomo innalzò, appena ei si conobbe il più perfetto degli esseri. Ma tra tutti quelli che innalzarono un cotale lamento, tra tutti quelli che piansero sui destini dell' uomo, nessuno, tranne Çâkyamuni, concepì il dolore in una maniera più grande;

---

matiche l'una dell'altra. Il libro del Fergusson *(Tree and serpent Worship)* è l' espressione più manifesta di quest' incerte teorie. V. Senart, nel *Journ. Asiat.* 1873, fascicolo dell'agosto-settembre.

[1] Bastian, *Die Voelker des Oest. Asien*, II, p. 181.

[2] È del Buddhismo primitivo che intendo parlare, e non di quello oggidì professato da molte popolazioni dell'Asia, poichè a questo si addicono meno le considerazioni che sopra abbiam fatte.

nessuno ebbe al pari di lui un sentimento più alto dell'umana infelicità. Quasi elegia salmeggiata da tutto un popolo immerso nella più fosca melanconia, il Buddhismo piange i mali della terra, la fuggevole felicità, le vane speranze che, come nebbia dileguandosi ad una ad una, trascinano l'animo umano nel più crudele e amaro disinganno. Ei vuol calmare, distruggere, annullare questo dolore inerente all'umana natura, che sempre l'assedia, sotto qualunque forma si manifesti la vita; ei vuole liberare l'umanità. E il Buddha consacra a questo fine tutto sè stesso. Il mezzo ch'ei trovò per conseguire la meta, il *Nirvâna,* cioè, o l'annullamento dell'essere, potrà sembrare a molti mostruosa e spaventevole cosa; incompatibile colle idee della nostra schiatta, contraria a quelle aspirazioni, che la nostra psicologia non ha dubitato chiamare sentimento universale degli uomini; ma non pertanto men vera, unica e ineluttabile conseguenza del suo sistema.

Prima di entrare nella esposizione delle dottrine buddhiche, diremo qualche parola intorno alla persona del suo fondatore. Percorrendo la vita del Buddha non potremo fare a meno di confessare, che, non ostante gli errori, nei quali egli cadde, non vi fu uomo al mondo, tranne Gesù, che abbia al pari di lui amata l'umanità, compatitone i mali, e cercato di porvi prima un riparo, poi un termine. « Leggendo i particolari della vita di « Çâkyamuni », dice il Bigandet, vicario apostolico di Ava e Pegu, « è impossibile di non recarsi a memoria non « pochi degli atti della vita del nostro Salvatore..... « Il sistema cristiano e il Buddhico hanno fra loro una « straordinaria rassomiglianza, malgrado dell'abisso che « li separa; e non dovrà tenersi per inconsiderato lo as- « serire, che molte delle verità morali che adornano

« l'Evangelio si trovano nelle scritture buddhiche ». [1] Il giudizio d'un Vicario apostolico non può esser tacciato di parzialità pel Buddhismo.

Capitolo I.

Vita e Leggenda del Buddha. [2]

Nei libri buddhici che portano il nome di *Sûtra*, si trova ricca copia di notizie concernenti la vita e le geste del fondatore del sistema religioso, di cui ora incominciamo lo studio. Ma di questi libri pochissimi sono tradotti, e i testi originali conosciuti in Europa solo da pochi dotti. Inoltre la più gran parte dei *Sûtra* sono consacrati, più che alla esposizione storica e continuata delle geste di Çâkyamuni, alla narrazione d'alcuno de'suoi atti, d'alcuna delle sue predicazioni, di qualche episodio insomma della sua vita, che al pio autore sembrò degno

---

1 Bigandet, *The Life or Legend of Gaudama*, 494 e 495.

2 Per le citazioni si sono adoperate spesso le seguenti abbreviazioni ne'titoli delle opere più di frequente menzionate:

(B) o (Bigandet). — *The Life or legende of Gaudama the Budha of the Burmese, etc.* Rangoon 1866.

(Burnouf, I). — *Introduction à l'Histoire du Buddhisme Indien, etc.* Paris 1844.

(Burnouf II). — *Le Lotus de la bonne Loi.* Paris 1852.

(H.) o (Hardy, M. B.). — *A Manual of Buddhism.* London 1860.

(H. E. M.) o (Hardy, E. M.) — *Eeastern Monachism.* London 1860.

(K.) o (Koeppen). — *Die Religion des Buddha und ihre Entstehung.* Berlin, 1857-1859.

(W.) o (Wassiliew). — *Le Buddhisme, ses dogmes, son histoire et sa littérature.* Paris 1865.

di essere tramandato alla memoria dei posteri. Di così fatti avvene però alcuni, che per ciò appunto presentano un'importanza speciale; dei quali il più conosciuto in Europa è forse il *Lalitavistara Sûtra.* Esso contiene la storia del *Buddha,*[1] dalla sua nascita alla sua prima predicazione, fatta nella città di *Vâranâçî* (Benares); e servì a non pochi autori orientali come modello, nelle biografie che ci lasciarono di quel Saggio. Il *Lalitavistara* si dice scritto dopo la morte del Buddha da uno dei suoi discepoli, che ne avrebbe inteso il racconto dalla bocca stessa di lui. Ma se ciò è impossibile, anche perchè in tutto il libro non si fa menzione di questo fatto, è però vero che un tal *Sûtra,* benchè compreso tra quelli della scuola del *Mahâyâna,*[2] presenta tali ca-

---

[1] *Buddha* non è il nome del fondatore del Buddhismo. *Buddha* viene dalla radice « budh » *apprendere,* e vuol dire *il saggio, colui che ha appreso,* ed è il titolo che Çâkyamuni si acquistò dopo che lo studio e la meditazione gli rivelarono la natura reale del mondo e degli esseri. I Cinesi traducono la parola « buddha », « kiao », che significa *svegliarsi, accorgersi, riconoscere.* Infatti anche il sanscrito « bodhati », derivato dalla stessa radice « budh », vuol dire *egli si accorse, egli riconobbe.* Qualche volta innanzi alla parola « kiao » vien preposta la parola « cing » *puro,* formando la locuzione « cing-kiao » che può spiegarsi *intendere in modo puro* o *puramente,* ovvero *la pura intelligenza* (Vedi *Yuen-kien-lui-han,* lib. 317. — *Wen-hien-thung-khao,* o Enciclopedia di Ma-tuan-lin, lib. 226, p. 1 r. — *Khan-hsi-tze-tien,* clas. 147, p. 11 v). Coll'aggettivo puro, « sangs », i Tibetani traducono, ma più inesattamente dei Cinesi, il sanscrito « budh », facendo « Sangs-rgyas », *il più puro, il più santo, il più perfetto,* che corrisponde, in tibetano, all'epiteto di Buddha (Csoma de Körös, *A Dictionary Tibetan and English,* Calcutta, 1834, p. 294).

[2] *Mahâyâna* e *Hînayâna* sono le due scuole principali che comprendono tutte le sette che furono prodotte dal Buddhismo. L'*Hînayâna* è l'antico Buddhismo, il *Mahâyâna* è il Buddhismo

ratteri da tenerlo per una delle prime leggende che comparvero intorno al riformatore indiano.

Sarebbe ardua impresa il pigliare in disamina i documenti originali, che hanno servito a scrivere la storia della vita di Çâkyamuni; o che potrebbero servire ad aggiungere ad essa storia qualche fatto nuovo. D'alcuni di questi documenti avremo occasione di parlare nel capitolo che tratterà delle scritture buddhiche; ora mi contenterò di citare quelli soli, che ci saranno fonti principali, a cui attingere le nostre notizie per tessere la vita del Buddha. Oltre il *Lalitavistara*, sopra citato, dobbiamo a questo fine menzionare un libro birmano che porta il titolo pali di *Tatha-gatha-udana*, o *Lodi del Tathâgatha*,[1] il quale contiene la storia e la leggenda di *Çâkya*; e si estende anche a parlare dei tre concilii tenuti dai discepoli e continuatori delle sue dottrine, affine di compilarne il codice canonico.[2] Gli autori singhalesi ci hanno lasciato anch'essi preziosi ricordi risguardanti il fondatore della religione buddhica. E per non parlare del *Mahâvança*, cronaca del Çeylon, che contiene su tal soggetto importanti notizie, e che ha

moderno. Vedi il capitolo III, che tratta dello svolgimento delle dottrine buddhiche.

1 *Tathâgata*, nome che vuol dire, *colui che viene come quelli che lo precedettero* (alludendo ai Buddha che furono prima della venuta di Çâkyamuni), è un titolo, col quale si designa il Buddha presente, specialmente dai Buddhisti della Cina e del Tibet.

2 Un libro birmano intitolato *Ma-la-len-ga-ra*, e tradotto da Chester Bennett nel *Journal of the American and Oriental Society*, vol. III, contiene un racconto della vita di Çâkyamuni conforme a quello del *Lalitavistara Sûtra*, ed alcuni credono anzi che esso ne sia una traduzione; ma è da notare però che il *Ma-la-len-ga-ra* prolunga la biografia di Gâutama fino alla morte di lui, mentre il Sûtra sanscrito interrompe prima la sua narrazione.

dato modo di stabilire con sufficiente esattezza il tempo, in cui nacque Çâkyamuni, rammenteremo un'opera che fa al nostro scopo, e che è intitolata *Pûjâvaliya.*[1] In essa si narrano numerosi episodi e minuti particolari della vita di *Gâutama,*[2] e fu in molta parte recata in inglese dallo Spence Hardy nel suo *Manual of Budhism.*[3]

Il *Lalitavistara,* il *Tatha-gatha-udana* e il *Pûjâvaliya,* nelle traduzioni del Foucaux, Bigandet e Spence Hardy, ci servirono dunque principalmente alla compilazione dei seguenti cenni intorno alla vita di questo filosofo indiano: cenni che ho creduto necessario far precedere alla esposizione storica delle dottrine buddhiche.

Nel tracciare la vita del Buddha, non abbiamo potuto sottoporre a critica le varie leggende che gli si riferiscono, imperocchè siffatto lavoro avrebbe richiesto un intiero volume. Ma abbiamo cercato di radunare que'fatti che avevano maggiore apparenza di storia; senza però tra-

---

1 Il *Pûjâvaliya* fu scritto da *Mayurapâda,* che fiori sotto il regno di *Prâkrama Bâhu III,* 1267-1301, d. C.

2 *Gâutama* è un nome, col quale è anche chiamato il Buddha. Vedi più innanzi.

3 Per le notizie di fonte tibetana abbiamo le versioni di Csoma de Körös nel xx volume dell'*Asiatic Researches; Notices on the life of Shakya extracted from Tibetan Authors,* 1836, pp. 33; e l'opera di A. Schiefner: *Eine tibetanische Lebensbeschreibung Sakyamuni's, des Begründers des Buddhathums,* 8.° St. Petersburg, 1849.

Si noti che qui si sono citate solamente alcune di quelle scritture buddhiche, che hanno per unico fine di narrare la storia e la vita di Çâkyamuni; e perciò non si è fatta menzione di quegli scritti, i quali, benchè contenenti dati e fatti importanti intorno alla vita di quel filosofo, non hanno per loro scopo principale di farne la biografia. Per la vita del Buddha si possono anche leggere le opere cinesi: *Fa-yüan-cu-lin, Shi-kia-jo-lai Cen-tao-ki, Wu-têng-hui-yüan, Yuen-kien-lui-han,* ed altre ancora.

lasciare la parte evidentemente leggendaria, là dove essa serviva a ben dipingere alcuni episodi, o a esprimere vivamente i sensi che animavano il fondatore delle dottrine che anderemo studiando.[1] Chi avesse vaghezza di farsi addentro nella critica di queste leggende, potrà con frutto leggere lo scritto del Senart, *Essai sur la Légende du Bouddha,* inserito nel Giornale asiatico francese.[2]

Il Buddha apparteneva alla famiglia de' *Çâkya,*[3] che portava anche il nome di *Gâutamide,*[4] e che teneva il

---

[1] Una osservazione importante intorno alle diverse leggende che si conoscono, è questa: che nella narrazione dei minimi incidenti della vita di Gâutama si trova moltissima conformità in tutte le tradizioni, ci provengano esse dal Tibet come dal Ceylon, dal Barma come dalla Cina. Mentre d'altra parte vi sono differenze notevolissime nel racconto di certi fatti soprannaturali, dei diversi miracoli attribuiti al Buddha, in tutto quello insomma che venne aggiunto dai pii religiosi di un tempo più recente; e che in gran parte lasceremo in non cale, nella compilazione della biografia di Çâkyamuni.

[2] Agosto-settembre 1873, t. II, num. 6, p. 113; e aprile-marzo 1874, t. III, p. 249.

[3] Donde è venuto il nome di *Çâkya-muni, l'eremita* o *il saggio della famiglia Çâkya*, che si dà al fondatore del Buddhismo. Sulla stirpe dei *Çâkya* vedi: Csoma de Körös *Origin of the Shâkya race,* notizie tratte dal *Kangyur* e tradotte dal tibetano nel *Journal of the Asiatic Society of Bengal,* vol. II, Calcutta, 1833. — *The ancestors of Gôtama Budha,* cap. IV del *Manual of Budhism* dello Spence Hardy. — Fausböll, *Die Pâli-Lgenden von der Entstehung des Sàkya-und Koliya-Geschlechtes.* 8.° p. 26 Berlin, 1862 (Weber, *Indische Studien,* v); e sulla stessa leggenda pali, vedi anche: A. Weber, *Monatsberichte der Berliner Akademie,* marzo 1859.

Le leggende fanno del Buddha un discendente de'*Sûryavansa,* o figliuoli del sole, che da tempo immemorabile regnavano sull'India, come *Cakra-vartas.*

[4] *Gâutama,* come s'è detto, è altro nome, col quale spesso vien chiamato il Buddha: in siamese *Samono-kodom* (= Çramana

governo del reame di *Kapila.*[1] Questo paese era a piè delle montagne del Nepal, ed aveva per capitale la città di *Kapilavastu* sul fiume Rapti, sessanta miglia circa al nord-ovest dell'odierna città di Gorakhpûr.

In sul finire del secolo settimo avanti Cristo, *Çuddhôdana* dei Çakya re di Kapilavastu[2] sposò la figliuola di *Suprabuddha* degli Anusâkya, re del vicino reame di *Koli;*[3] la quale era di così gran bellezza, che aveva ri-

---

Gâutama, *il religioso Gâutama*), ovvero *Phara-kodom* (= Çri Gâutama, *il beato Gâutama*).

1 In cinese, *Kia-pi-lo-kuo,* il reame di Kapila. Ai tempi di *Fa-hsien,* pellegrino buddhista, (399-414 d. C.), la città di *Kapilavastu,* che egli chiama *Kia-wei-lo-wei* « non aveva nè governo « nè popolo, ed era come un grande deserto; non v'era che una « congregazione di preti, e sole dieci famiglie di laici ». (*Fo-kuo-ki,* lib. 22). *Hsüan-tsang,* altro pellegrino buddhista, visitò due secoli più tardi (632 d. C.) le rovine di *Kapilavastu,* che erano ancora ragguardevoli. Egli nelle sue *Memorie sulle contrade occidentali* (*Hsi-yü-ki*) chiama l'antica città col nome di *Ki-pi-lo-fa-su-to,* trascrizione più esatta che quella di *Fa-hsien,* del nome indiano. *Kapilàvastu,* secondo le leggende buddhiche, fu così chiamata, perchè nelle vicinanze eravi l'eremitaggio del *rishi Kapila* (Bigandet, p. 10). Alcuni negano che le rovine visitate dai pellegrini cinesi siano quelle dell'antica città di Kapila; altri per di più negano che vi sia pure stata nell'India una città di tal nome. Il Weber ed altri ancora hanno visto in esso nome l'espressione allegorica della influenza della filosofia *Sâmkhya* sul Buddhismo (Weber, *Ind. Lit.* p. 248; e *Ind. Stud.* t. I, p. 453). — *Kapilavastu,* detta anche *Kapilanagara,* sarebbe secondo alcuni l'odierna Nagar, che è in prossimità di Basti (Beal, *Fah-hian,* p. 83).

2 Il nome di *Çuddhôdana* è inteso da Cinesi « cibo puro », e lo traducono perciò *Cing-fan:* questa interpretazione del nome sanscrito dimostra che essi dividevano la parola in *Çuddha+odana.* Il Senart (*Jour. asiat.* 1874, t. III p. 425) crede invece che questa parola si debba separare in *Çuddha+udauyana;* e che il vero nome del padre del Buddha fosse *Çuddodayana.*

3 *Koli* o *Vyajrapura,* la città del tigre, era anche detta *Dê-*

cevuto il nome di *Mâyâ,* che nella lingua del paese vuol dire *illusione.*[1] Fu da questa unione che nacque il Buddha. Quando la regina *Mâyâ* era incinta, molti segni e molte meraviglie ella vide, che, secondo la interpretazione dei sacerdoti brâhmani, le annunziavano come il figliuolo che doveva nascere, sarebbe stato il più grande, il più saggio degli uomini. Ella partorì nel ridente giardino di *Lumbinî,* cinque leghe a oriente della capitale, mentre era in via per andare a Koli a visitare i suoi parenti.[2] Il Dio Mahâ Brahman stesso, dice la leggenda, ricevette il fanciullo appena fu nato, sopra una stuoia intessuta d'oro, e disse alla madre: « Rallegrati, o donna, « imperciocchè questo tuo figliuolo sarà il salvatore del « mondo ».[3]

---

vadarçita. I due piccoli principati di *Kapila* e di *Koli* erano situati nella parte settentrionale dell'Aude, alle opposte rive del fiume *Rohini.* I nomi di questi due principati e del fiume sono sconosciuti alla geografia moderna.

1 *Mâyâ* fu detta anche *Mahâmâyâ* o *Mâyâdêvî.* Questo nome, pel carattere mitologico del racconto della nascita di Çâkyamuni, fu un appellattivo, secondo alcuni, che supplantò il nome reale della madre del Buddha (Lassen, *Ind. Alt.* II, p. 72; — Weber, *Ind. Litt.* p. 248). — I Cinesi la chiamano anche *Ta-ching-cing-mu,* ossia *madre purissima* o *mater immaculata,* perchè alcune recenti leggende dicono che partorisse il figliuolo serbandosi vergine.

2 *Lumbinî,* giardino situato tra *Kapilavastu* e *Koli,* dove gli abitanti delle due città avevano per costume di recarsi a passeggiare.

3 S. Hardy, p. 145.

Il *Tâtha-gatha-udana* dice che il nuovo nato fu ricevuto da quattro brâhmani invece che dal Dio Brahma. « Four chief Brah« mas received the new born infant on a golden net-work, and « placed him in the presence of the happy mother, saying: give « yourself up, o Queen, to joy and rejoicing, here is the precious « and wonderful fruit of your womb ». (Bigandet, p. 34).

Cinque giorni dopo la nascita del principe, ebbe luogo alla corte la cerimonia, nella quale, dopo aver lavato il capo al fanciullo, gli vien dato un nome.[1] Allo splendido festino assistevano cento otto dei più sapienti brâhmani, i quali dopo il banchetto furono richiesti dal re intorno ai destini del figliuolo.[2] « Se questo fanciullo, dissero alcuni di loro, rimane nella società degli uomini, egli diverrà un possente monarca, e trarrà tutte le nazioni sotto il suo scettro. Ma se egli si ritira dal mondo come un santo eremita, diverrà il saggio dei saggi, il sapiente dei sapienti, il *Buddha* ».[3] — Ed altri, esaminato il fanciullo, affermarono che non resterebbe lungo tempo in mezzo all'umana società, ma che si libererebbe ben presto dai mali e dalle vicissitudini della vita, dalle miserie infinite che amareggiano l'esistenza di tutti gli esseri, e che infine diverrebbe un *buddha*.[4] E siccome tutti quei sacerdoti eran concordi nel dire, che esso sarebbe stato il « *benedetto delle generazioni* », imperciocchè avrebbe resi paghi i desiderii e le brame di tutte le creature del mondo, gli fu posto il nome di *Sarvârtha-*

---

[1] Bigandet, p. 41.

[2] H. p. 148.

[3] Le leggende narrano, che il Bodhisatva nuovo nato aveva sul suo corpo una serie di segni maravigliosi; e che il *rishi Asita*, miracolosamente giunto attraverso lo spazio dall'Himavat, osservando que'segni, fece la profezia di sopra riferita. « Una doppia fortuna, egli disse, è riserbata a Siddhârtha; o egli rimane nel mondo, e diviene allora un *Cakravartin* (re dell'universo); o fugge il mondo, e allora diventerà un Buddha perfetto » *(Lalitavistara)*. Questi segni maravigliosi che portava impressi il fanciullo, sono detti dai buddhisti i *mahâpurushalakshanâni*, e intorno ad essi si potrà vedere il Burnouf, *Lotus* ec. p. 553, (Senart, *Jour. Asiat.*, 1873 pagg. 219-261).

[4] B. p. 42.

siddha, che vuol dire, « *colui che appaga ogni desiderio* ».[1] Due giorni dopo, *Mâyâdêvî,* la madre del fanciullo, morì, « affinchè ella, séguita a dire la leggenda, non avesse il « cuore amareggiato nel vedere, in appresso, il suo « figliuolo diletto abbandonar lei, e la casa paterna, « e la corte, e farsi religioso ». Morta, salì in un luogo di beatitudine, e divenne figliuola dei Dêva; e il fanciullo fu affidato alla tutela d'una zia materna, per nome *Mahâ Prajâpatî Gâutamî.* [2]

Ora Çuddhôdana avendo inteso da'brâhmani che il suo figliuolo era destinato a diventare un monaco, domandò anche quali sarebbero state le cagioni, che lo dovevano indurre a togliersi dal mondo. E i brâhmani allora asserirono, che, appena il giovane principe fosse fatto accorto dei mali, ai quali la natura e il destino hanno condannati tutti coloro che nascono alla vita; appena avesse conosciuto che la vecchiezza, le malattie e la morte sono il retaggio di tutte le creature viventi, egli lascerebbe il mondo e i suoi falsi piaceri, per studiare la scienza, da cui conoscere il modo di salvare sè stesso e gli altri uomini dai mali dell' esistenza.[3] Per la qual cosa il re di Kapilavastu, che desiderava che il figliuolo suo diventasse un grande e potente mo-

---

1 H. p. 149; — K. p. 78.

È bene avvertire, che, dando la significazione dei nomi propri, non intendo presentare la rigorosa etimologia della parola sanscrita; ma di attenermi alla interpretazione e al valore che i buddhisti applicano ai nomi propri stessi. Il significato che dà la esatta etimologia delle parole, non ne esprime sempre giustamente il senso buddhico. — Il nome di *Sarvârthasiddha* è comunemente abbreviato in *Siddhârta* o *Arthasiddha.*

2 *Lalitavistara.* — B. p. 44.

3 B. p. 44.

narca, si pose in animo di provvedere con ogni sua possa che il principe non vedesse alcuno di quei segni, i quali, a detta dei saggi, lo dovevano indurre a farsi religioso. A questo fine volle che tutto quel che di bello e di buono poteva offrire la sua splendida e ricca corte, fosse posto in opera, perchè la vita del principe scorresse felice, e mai non gli venisse in pensiero che nel mondo vi fossero sventurati.

Quando *Siddhârtha Râja Kumâra,* cioè il principe ereditario Siddhârta, fu giunto all'età di sedici anni, il padre suo ordinò si costruissero tre sontuosi palazzi; perchè il principe avesse un luogo di delizie per le varie stagioni dell'anno; e in ciascuno di questi palazzi pose molte tra le più belle fanciulle del reame, che dovevano servirlo e rallegrarlo con continue danze e melodie.[1]

Per assicurare discendenti alla dinastia, e l'avvenire della stirpe dei Câkya, volle anche Çuddhôdana dar moglie al figliuolo; e incaricò alcuni degli anziani della famiglia d'andare dal giovanetto, e persuaderlo ad acconsentire ai voleri del padre. Siddhârtha dopo alcuni giorni di riflessione decise d'ammogliarsi, a patto che la donna rispondesse appieno ai suoi desiderii. Poco però gl'importava che ella fosse di ricca famiglia e di nobile casta, ma molto gli premeva che la virtù di lei fosse grande. Onde, fatta una lista di tutte le qualità morali che amava adornassero la sua sposa, la diede agli anziani, i quali la mandarono a tutte le fanciulle d'ogni classe.[2] Fu trovata finalmente la donna che in ogni cosa

---

1 B. p. 48.

2 *Lalitavistara,* p. 132-134.

Tra le altre qualità, v'era anche che essa fosse, come dice la traduzione francese del *Lalitavistara,* « sans passions pour les dieux et leurs fêtes ». (Foucaux).

rispondeva alle pretensioni del principe: si chiamava *Gôpâ*, la *Signora della terra*,[1] ed era figlia di *Dandapâni*, anch'esso della stirpe de' Câkya. Ma Dandapâni negò il suo consenso, dicendo che il giovanetto, avendo fino allora passata la vita nel palagio reale, tra l'ozio e la mollezza, non poteva essere che un effeminato e un dappoco; ed egli, invece, avere destinata la figliuola ad uomo istrutto, esperto nelle armi ed abile al governo. Siddhârtha allora volle mostrare che non aveva scorso invano gli anni della sua giovinezza, e che le ricchezze e i piaceri, di cui il padre lo aveva voluto circondare, non aveangli impedito di coltivare con frutto gli studi e l'arte militare. Cinquecento dei più valenti giovani dei Çâkya furono adunati in pubblico cimento; e dopo molte prove ed esercitazioni, il figlio di Çuddhôdana riuscì vincitore; ed apparì inarrivabile non solo nel maneggio d'ogni specie di arma, nella lotta e nella scherma, ma anche peritissimo nelle scienze e nelle lettere.[2] Il padre della bella e virtuosa *Gôpâ*, convinto d'aver mal giudicato il giovane principe di Kapilavastu, dettegli di buon grado a sposa la sua figliuola.

Ora avvenne un giorno che Siddhârtha, mentre viveva tra le delizie della sua casa, desiderando di andare

---

1 Questa è la traduzioue del nome, almeno secondo i Tibetani, che la chiamano *Sa-jo-mo*, da *sa*, terra e *jo-mo*, signora. Aveva anche il nome di *Yâçodharâ*, col quale è sempre designata dai buddhisti del Sud: alcuni la dicono figlia di *Suprabuddha*.

2 In un libro buddhico citato dal Beal, si trova: « Il principe, « giunto al suo 15.° anno di età, sfidò in esercizi atletici tutti i « componenti delle famiglie dei Çâkya. Tirò d'arco, e con una freccia « perforò sette timballi d'oro, e con un'altra sette massi di ferro. « Queste frecce, dopo aver trapassato i bersagli, diretti al sud-est, « andarono a colpire la terra, dove allora sgorgarono due fontane « di acqua ». (*Fah-hian*, p. 86, n. 3).

a diporto per la campagna, ordinò al suo auriga d'allestire un cocchio e di condurlo al parco vicino. Non aveva fatto egli molta strada che s'incontrò in un vecchio decrepito; il quale, sostenendosi appena sopra un bastone, si avanzava lentamente ed a stento, tremando per ogni membro; gli occhi di lui erano smorti, la pelle raggrinzita; e appena poteva articolar parola. — « Che uomo è questo? » domandò, maravigliato, al guidatore del carro il giovane principe; « lo stato di costui è condi« zione di sua famiglia, o è legge che ogni uomo di« venga simile a questo infelice? » — « Signore », rispose il servo, « questi è un uomo che la vecchiezza « ridusse a tale. Debole, sofferente, fastidioso pei ma« lanni, i suoi parenti lo hanno a schifo; inabile a ogni « lavoro, lo hanno abbandonato come un arnese guasto « dall'uso. Egli si trascina ora di luogo in luogo ad ac« cattare il vitto giornaliero, senz'altro appoggio che il « suo bastone ». — « E ve n'hanno molti nel mondo « di simili sventurati? » domandò ancora il principe. A cui l'auriga rispose: « Tutti, o signore, siamo con« dannati a tal fine. In tutti la giovinezza è vinta dalla « vecchiaia; vostro padre, la vostra sposa, i vostri amici « diverranno un giorno vecchi anch'essi a quel modo ». — « Oimè! esclamò il principe allora, l'uomo, ignaro e « superbo della gioventù che lo inebbria, non pensa dun« que alla vecchiaia, che lo attende per fargli pagare a « caro prezzo la vita dei suoi primi anni! » — Col cuore gonfio di mestizia fece ritorno al palazzo reale. Le delizie e i piaceri che lo circondavano avevano perso l'usato allettamento, e spesso ripeteva tristamente tra se: « Che cosa ho io che fare con la gioia e il piacere, « io che sono la futura dimora della vecchiezza? »

Non andò guari che il principe ebbe ancora volontà

di passeggiare in carro; ed ecco in sul cammino scorge un uomo, ancora giovane, ma sofferente per molti mali: la febbre ne divorava il corpo macilento e coperto di piaghe sì ributtanti, che i suoi lo avevano abbandonato senza soccorso. Non minor dolore produsse al cuore del giovanetto la vista di quell' infelice, e ritornò di nuovo alla città tutto malinconioso, pensando come sia fragile cosa la gioventù, che i morbi fanno sparire al par degli anni: « Qual uomo saggio, si disse egli, potrà, dopo quel « ch'io vidi, godere con animo sereno le gioie e i piaceri « di questo mondo, se da ogni lato il male c'incalza, e « ci attende il dolore? » Ma nuova cagione di tristezza doveva presentarsi al giovane Siddhârtha; imperciocchè, in un'altra delle sue passeggiate campestri, vide il cadavere di un uomo, disteso in una bara; e intorno a quella molti parenti ed amici, che si lamentavano con alte grida, e si battevano il petto, e si lordavano la testa di polvere. Allora corsegli alla mente il pensiero che ogni uomo nasce alla morte; e considerando quanto sia breve l' umana esistenza, che scorre in desiderare un bene e una felicità non mai conseguíta, e in continua lotta colle miserie ognor rinascenti; maledisse la gioventù, cui la vecchiezza in breve distrugge; la salute, alla quale fa guerra infinito genere di morbi; la vita, che mena solo alla morte per la via della sventura.[1]

Diè volta al cocchio in cui sedeva, e ritornossene alla reggia. Ma le ricchezze della sua casa, la possanza della sua corte, la bellezza delle sue donne non bastavano più oramai a sollevare l'animo contristato e dolente. « Quanto è grande nel mondo la umana infelicità! » andava tra sè pensando: « I morbi e la vecchiezza tol-

[1] *Lalitavistara*, p. 138. — B. p. 49-51. — H. p. 153-155.

« gono all'uomo i pochi beni che la natura gli diede, e « ne distruggono a poco a poco i sensi, le forze, il corpo: « lo divorano e lo conducono alla morte.... La vita « è come un lampo.... L'essere più caro, più amato, « dovrà un giorno scomparire per sempre: come una « foglia caduta nella corrente di un fiume, passa, tra- « scinato dall'onda del tempo; si mostra un istante ai « nostri occhi e non ricomparisce mai più ».[1] Il padre per toglierlo da questi tristi pensieri, pose in opera ogni sorta di allettamento; gli aprì i tesori del reame, ed ebbe cura che ogni suo minimo desiderio fosse di subito soddisfatto. Io non ho che quattro desiderii, diceva allora a suo padre: godere d'una giovanezza che non perisca mai e d'una vita non insidiata da' morbi, poter vincere la morte e gioire d'una felicità costante e serena; che mezzo avete voi per renderli paghi?

Invaso da sì profonda malinconia, presto ebbe a provare il giovane principe un sentimento vivissimo di pietà e di compassione per tutta l'umana famiglia; che egli vedeva senza guida e senza conforto, avvolta come da un'atmosfera d'infelicità, dalla quale non trovava modo

---

1 *Lalitavistara.*

Oltre queste tre apparizioni, tutti gli scrittori buddhisti fanno menzione d'una quarta, quella d'un religioso mendicante o *bhikshu*, che Siddhârtha incontrò in altra sua passeggiata. La vista di quel santo uomo, il quale, avendo domato le passioni ed i sensi, s'era liberato dai mali dell'esistenza, fece nascere nel principe l'idea di ritirarsi dal mondo e farsi anch'egli eremita. Quest'episodio dell'apparizione d'un religioso starebbe a provare, che l'ordine dei monaci mendicanti esisteva nell'India innanzi la venuta di *Gâutama buddha*; la quale cosa sarebbe molto probabile, attesochè la mendicità è comune, in alcune religioni orientali, al Brahmanismo e all'Islamismo, come al Buddhismo.

di uscire. E colmo l'animo di così fatto amore, concepì l'idea di salvar l'uomo dal dolore che nasce dall'esistenza, e condurlo ad uno stato di quiete e di riposo, dove nol turbasse nè il desiderio del godere, nè il timore del soffrire. A quest'ardua impresa egli votò tutto sè stesso; laonde si decise di lasciare la corte e la famiglia e ogni sua ricchezza; e di fuggire in solitudine a studiare sè e la natura, e meditare la difficile scienza, che doveva insegnare all'umanità la via della salvezza.

Mentre cotale proponimento andava fissando in mente, Gôpâ mise alla luce un fanciullo. Çuddhôdana ne ebbe gran gioia, perchè temeva che già fosse venuto il tempo, nel quale il figliuol suo dovesse farsi religioso. Onde inviò subitamente dei messaggieri al giovane principe, che era lungi in un suo palazzo, per annunziargli come un nuovo vincolo lo legasse oramai per sempre alla famiglia, essendogli nato un figliuolo che era un altro sè stesso. Siddhârtha, all'udire tale novella, conobbe che un grave ostacolo era sorto ad attraversare i suoi propositi, nell'affetto paterno che già sentivasi nascere in seno. Al ritornare dei messaggeri, il re Çuddhôdana domandò loro che cosa avesse detto il principe suo figliuolo, ed essi risposero che aveva esclamato: « *Rahula-yato* », volendo fare intendere che eragli nato un nuovo oggetto d'amore; per la qual cosa il re di Kapilâvastu mise al fanciullo il nome di *Rahula.*[1]

Passò ancora qualche tempo, e combattevano nell'animo di Siddhartha l'amore della famiglia e l'amore dell'umanità; egli domandava a sè stesso se dovesse sacrificare i più cari affetti del cuore al bene de' suoi simili. Il sentimento della missione, che egli voleva com-

---

[1] Hardy, p. 156.

piere, prevalse e vinse; e decise finalmente d'abbandonare la corte paterna e la città di Kapilavastu. Dopo avere tentato invano di ottenere l'assenso del padre, stabilì di fuggirsene nascostamente, e di notte tempo. Un servo fedele gli allestì il cavallo che lo doveva menar via; e tutto fu pronto per la partenza. Ma prima di lasciare per sempre le paterne mura, volle Siddhârtha rivedere ancora una volta il figliuoletto. Salì negli appartamenti di Gôpâ sua moglie, e trovò la principessa sopra un letto circondata di fiori: ella dormiva, tenendo fra le sue braccia il fanciullino, che riposava tranquillo sul seno materno. Siddhârtha avrebbe dovuto svegliare la giovane sposa per abbracciare il figliuolo, e sapendo che essa avrebbe tentato efficacemente di rimuoverlo dalla risoluzione che aveva presa, rimase perplesso sul limitar della soglia; poi « con uno sforzo, che sarebbe valso a « svellere dalle sue radici la più gran montagna della « terra » come dice la leggenda, si allontanò senza frapporre indugio. « Se l'amore di padre mi fosse d'im« pedimento nell'acquisto della Scienza sublime che io ri« cerco, chi salverà gli uomini dai dolori dell'esistenza? » Ciò detto partì, e montato sul suo cavallo prese la via che menava ai confini del regno di Kapila. Egli aveva allora ventinove anni.

A cominciare da questo punto la vita di Siddhârtha è consacrata tutta a porre in atto quell' idea sublime, che era la salvazione del genere umano. Fin qui lo abbiamo veduto lottare contro sè stesso e contro umane difficoltà; ora incomincia una lotta anche più terribile, quella collo Spirito del male, che con ogni sua forza vuole impedire al figliuolo dei Çâkya di diventare il Buddha, il Salvatore del mondo. Questo maligno genio è chiamato nelle leggende buddhiche *Mâra;* ed è il *Demonio dell'amore,*

del peccato e *della morte*.[1] Non appena Siddhârtha uscì fuori dalla città Kapilavastu, che una voce gli si fece udire che dissegli: « Principe, perchè lasci la tua dimora? Se tu resti, io ti prometto il dominio di gran numero di genti: ti prometto tutti i regni del mondo e la loro gloria, onorandoti re dell' universo (*cakravarttî-râja*).[2] Ritorna dunque alla tua reggia: e deponi gl' insani propositi, che ti nacquero nell'animo ». — « Chi sei tu? » domandò il giovane alla voce che gli parlava: « Io sono il *Dêva Mâra* » rispose la voce. — E il principe allora: « Vattene, o *Mâra*, esclamò, tutti i beni della terra non avrebbero potenza di trarmi al tuo volere. Io cerco la Scienza (*Bodhi*), e non desidero tesori nè regni; vattene lungi dal mio cospetto, o *Pâpiyan*, tu non hai potere

---

[1] *Burnouf*. II, 548. — *Mâra*, che propriamente vuol dir *morte*, presso i Buddhisti significa *il tentatore* o *il cattivo genio*; è anche detto *Pâpiyan*, *il peccatore*, o anche *Dèva Mâra Pâpiyan*. I Tibetani lo chiamano *Bdud-sdig-jan* (*Bdud*, *il demonio*), ovvero *Hdod-pa*, *concupiscienza*; i Cinesi, *Mo-wang* o *Mo*; gli scrittori buddhici del Burman, *Manh*, che vuol dire *orgoglio*, *ozio*, *pigrizia*. — *Mâra* è spesso rappresentato che ferisce i mortali con l'arco e le frecce che gl' impresta *Kâma*, il *Dio dell'amore*; e riceve sovente i nomi e gli attributi di *Kâma* stesso, col quale lo vediamo affatto identificato. *Kâma*, la *concupiscenza*, l'*appetito*, l' *amore*, che, secondo il *Rigveda*, fu il primo seme generatore dell' anima (Lib. x, inno 129°), è pe' buddhisti il male personificato, il nemico della pace, colui che cerca di porre ogni ostacolo alla salute degli uomini.

[2] Secondo il Wilson *(Vishnu Purâna)* egli è colui *che abita e governa un vasto territorio* o *cakra*, da cui è venuto il nome di *cakravartin*. Secondo altri invece questo monarca aveva tale appellazione, probabilmente perchè un *cakra*, o disco, lo precedeva, come segno di autorità, quando egli si recava a visitare il territorio da lui governato. (Hardy, M. B. p. 126-127). Vedi anche nota 3 a pag. 15.

sopra di me ». — Allora lo Spirito del male sogghignando riprese: « Vedremo qual dei due diverrà il Buddha. Da questo momento ti tenterò con ogni artificio, ch' io possa immaginare; e ti seguirò sempre dappertutto come l'ombra del tuo corpo ». [1]

Era nel colmo della notte, e l'astro *Pushya,* [2] che aveva presieduto alla nascita del principe fuggiasco, si levava allora sull' orizzonte. Siddhârtha al momento di abbandonare la sua terra e la sua casa, volse uno sguardo alla città di Kapilavastu, che racchiudeva le persone a lui più care, e dove aveva trascorsi gli anni felici della sua giovinezza. Una profonda mestizia lo invase; ed un senso di rammarico gli entrò, doloroso, nel cuore, al pensiero di tutto quel ch' ei si apparecchiava a lasciare per sempre. Ma la forza della sua volontà vinse questa volta ancora la debolezza dell' animo; e salutata con ultimo addio la città natale: « Io non ti rivedrò, egli

---

[1] *H.* p. 159-160. — *B.* p. 57-58.

[2] *Pushya,* secondo la mitologia vedica, è il sole moribondo, il sole al tramonto; ed è riguardato come il protettore de' viandanti, colui che li guida alle loro dimore; ma in questo caso è certo che si tratta d'altro astro, imperocchè, al dire del *Lalitavistara* (cap. VIII), era mezzanotte quando Siddhârtha vide questa stella levarsi sull'orizzonte, poco dopo che egli aveva abbandonata la casa paterna. (Foucaux, *Rgya...* p. 81 e 199). In questo luogo s'intende perciò senza fallo quella stella che dà il nome all'ottavo *nakshatra,* del sistema astronomico indiano. I *nakshatra,* nel loro insieme, presentano un sistema di divisione del cielo, affatto simile ai *hsiu* cinesi. Questo sistema consiste in 28 segmenti definiti da cerchi di declinazione, che si partono dal Polo e vanno a finire all'Equatore, al luogo di certe stelle determinate. La stella *Pushya,* dalla quale è chiamato l'ottavo *nakshatra,* è la δ del Cancro, di 4° grandezza (Biot, *Études sur l'Astronom. Ind. et Chin.*, pag. 119 e 136): secondo i Birmani è la costellazione dell'Idra (Bastian, *Die Voelker des Oest. As.* II, p. 256).

disse, se non quando avrò ottenuto la pura intelligenza, quando avrò vinto la morte e il dolore, quando avrò spezzata l'eterna catena della trasmigrazione, distrutto per sempre il fatale succedersi delle esistenze.[1]

Siddhârtha camminò tutta la notte in compagnia di un suo famigliare, che aveva condotto seco. Lasciata la terra dei suoi avi, traversò la città di *Mênêya,* e all'alba si trovò molto lungi dalla capitale del reame di Kapila. Allora discese da cavallo, e toltisi alcuni ornamenti preziosi, li diede al servo, lo congedò, e dissegli che portasse quelle cose ai parenti in memoria di lui. Quindi, cambiati i ricchi suoi abiti colle rozze vesti d'un povero viandante che incontrò a caso per via, e tagliatisi colla spada i lunghi capelli, seguí tutto solo l'intrapreso viaggio.[2]

Egli si diresse verso la città di *Vâiçâlî,*[3] per essere istruito nelle dottrine dei brâhmani, dei quali doveva poi diventare ardito oppositore. Era allora in quella città il brâhmano *Arâta Kâlâma,* reputato dottissimo, e che non aveva meno di trecento scolari. Siddhârtha entrò

---

1 *Lalitavistara.* — Bigandet, p. 58.

2 La tradizione pretende di conservare il nome del servo che accompagnava il principe, e anche il nome del cavallo. Il servo si chiamava *Chandaka,* e il cavallo *Kanika* o *Kantakanam.* I pellegrini buddhisti visitavano il luogo dove la leggenda dice che Çâkyamuni lasciasse il servo e il cavallo, per andarsene solo. (V. Beal, *Fah-hian,* p. 92 e Julien, *Hiouen-thsang,* II, p. 330.)

3 *Vâiçâlî* era al nord del Gange, a poca distanza dalla riva sinistra o orientale del fiume *Gandaki.* Oggidì in vicinanza della antica città, che era la capitale d'un regno dello stesso nome, v'è una piccola città chiamata Bakhra e un villaggio attiguo detto *Bassar. Basar,* per *Basal* o *Vasal,* rammenta il nome dell'antica *Vâiçâlî.* (V. de S. Martin, *Mémoire analytique sur la carte de l'Asie centrale et l'Inde,* p. 114).

nel numero di questi; e si distinse sopra gli altri per modo, che il maestro pregollo di volere essere, non più discepolo, ma a lui compagno nello insegnamento della scienza brâhmanica. Ma Siddhârta, che aveva trovato gl' insegnamenti di quella scuola insufficienti ad ottenere il fine che si era prefisso, e ad appagare il suo spirito, chè in essi non vedeva la verace e pura dottrina, di cui agognava il possesso; ricusò l'offerta e lasciò Vâiçâlî.[1] Ed avendo udito dire che, nella città di *Râjagriha* nel *Magadha*,[2] v'era un brâhmano per nome *Rudraka Râmaputra*, la cui fama sorpassava ogni altro; celebre non solo appo il volgo, ma fra i dotti ancora, stabilì di recarvisi per ascoltare la voce di così sapiente maestro.[3] All'arrivo di *Siddhârtha*, gli abitanti di *Râja-*

---

[1] La leggenda cinese riportata nella traduzione francese del *Fo-kuo-ki*, p. 281, fa due persone del brâhmano *Arâta Kâlâma*, una distinta col nome di *A-lan*, *Arâtra*, l'alta *Kia-tan*, *Kâlâma*. In Pali questo maestro brâhmano è chiamato *Alâra Kâlama*. L'autore del *Tathâ-gâtha-udana* ce lo presenta come un eremita, presso il quale *Siddhârtha* era andato a studiare i cinque *Dhyâna* o gradi di meditazione; però è anch' esso d' accordo nel dirci che abbandonò il maestro, non soddisfatto dell' insegnamento di lui.

[2] *Râjagriha* vuol dire *la casa del re*, perciò i Cinesi chiamano questa città *Wang-shê*. Essa fu capitale del Magadha o del Behar meridionale, fino a che il re *Kâlâçôka* trasportò la sua corte a *Pâtaliputra*, cento anni dopo la morte del Buddha. Le rovine di questa antica metropoli sono descritte da varii viaggiatori.

[3] I Buddhisti, che scrissero in Pali gli avvenimenti della vita del Buddha, fanno precedere al suo incontro col brâhmano *Arâta* o *Arâda* il suo viaggio a Râjagriha; ma se *Arâta* teneva veramente scuola a Vâiçâlî, è probabile che le tradizioni dei buddhisti del nord, che io qui seguo, sieno più nel vero; imperocchè la città di Vâiçâlî trovasi dimolto più vicina a Kapilavastu, donde il Buddha era partito, che nol sia Râjagriha. *Rudraka* in Pali è chiamato *Uddaka* o *Udrâka*.

griha corsero in folla a incontrarlo; imperocchè era corsa pel paese la fama di lui: e lo stesso re *Bimbisâra*, che allora governava il Magadha, volle vederlo e udirlo.[1] Questo re offrì anche al giovane filosofo il suo palazzo e le sue ricchezze; ma egli ricusò dicendo, che, se avesse voluto ricchezze e onori, non avrebbe abbandonato la città dove era nato, e dove i suoi regnavano sin da gran tempo. *Rudraka,* presso il quale recossi il giovane Çâkya, conosciuto come egli fosse di grande ingegno e di molta dottrina, voleva anch'egli al pari di *Arâta Kâlâma,* farlo suo compagno nell'ammaestramento dei molti discepoli, che accorrevano alla sua scuola. Ma *Siddhârtha,* dopo che fu stato alquanto tempo sotto la disciplina di quel dotto brâhmano, non trovossi più appagato della scienza di lui, che nol fosse stato di quella del filosofo di Vâiçâlî. Laonde pensò di partirsene di là, deciso di non cercare che in sè stesso la dottrina, di cui il suo animo era assetato. « Questa scienza che voi « insegnate, disse egli al maestro nel prender comiato « da lui, non ha potenza di liberarci dalle passioni, nè « di por termine a quell'eterno divenire che si chiama « la vita;[2] non conduce alla indifferenza per le cose « del mondo, non infonde la calma nell'animo, nè mena « all'acquisto dell' intelligenza perfetta ». Egli lasciò la città di Râjagriha seguìto da cinque giovani brâhmani, *Kâundinya, Bhadrika, Vâshpa, Mahânâma* e *Açvajit,*[3] che furono i suoi primi discepoli.[4]

---

1 Intorno al re *Bimbisâra* vedi più innanzi.

2 Allude alla trasmigrazione, alla quale, secondo le credenze brâhmaniche e buddhiche, ogni essere è fatalmente condannato.

3 In Pali sono chiamati *Kondanya, Bhaddaji, Vappa, Mahanama* e *Assaji.*

4 *Lalitavistara.* — Hardy, p. 165.

Uscito dalla capitale del Magadha, che tale era la città di *Râjagriha* prima che *Kâlâçoka* trasportasse la sua corte a *Pâtaliputra,* si diresse verso il villaggio di *Uruvilvâ*[1] sulle rive del fiume *Nâirañjanâ.*[2] E siccome il paese dintorno al villaggio era assai deserto, e molto acconcio alla meditazione e allo studio, vi rimase in eremitaggio, menando vita austera, e mortificando il corpo con frequenti digiuni. Per sei anni *Siddhârtha* rimase in quel luogo in continua penitenza, cercando crescere in sapienza e in virtù. E dettesi in ispecial modo a quella scienza che allora era chiamata *Prâdhana;* la quale consisteva nella contemplazione della natura, ed era uno dei metodi in vigore nell' India, fra i metafisici di quel tempo, indirizzato all' acquisto della perfetta cognizione delle cose: metodo che sembra essere stato prodotto dallo studio brâhmanico dei Veda, e che prevaleva appunto nell'epoca del brâhmanismo.[3] Ma accortosi finalmente, che nè le macerazioni nè i digiuni, che avevangli sfinito le forze del corpo, nè la continua contemplazione, lo avevano condotto al proprio perfezionamento e all'acquisto della conoscenza del mondo, ritornò al primo modo di vivere; e lasciò quelle inutili e irragionevoli astinenze e mortificazioni. Della qual cosa i cinque brâhmani, che fino allora gli erano stati amorosi discepoli, cominciarono a mormorar forte; e scandalezzati di quel

---

[1] Da *urû,* grande, e *velyâyâ,* sabbia (Turnour, *Mahâvança,* LVXI). Il luogo scelto dal Buddha per suo eremo era la valle a oriente del villaggio di questo nome.

[2] Questo fiume, che oggi è chiamato *Nilajana,* dopo aver ricevuto ad oriente il fiume *Mahî* o *Mahânda,* forma il *Phalgu,* che passa sotto la città di *Gayâ* e continuando il suo corso verso il nord si getta nel Gange. (V. St. Martin, *loc. cit.* p. 125.)

[3] Wheeler, *The History of India,* t. III, p. 116-117.

subito mutamento, che essi giudicavano riprovevole, fuggirono da lui e lo abbandonarono.

In quei sei anni di eremitaggio nelle solitudini di Uruvilvâ, Çâkya ebbe anche a sostenere un'acerba lotta collo Spirito del male, il quale tentollo con ogni arte, disputandogli il possesso della Scienza e della Perfezione. « I desidèri, la noja, la fame, la sete, le passioni, « l'indolenza, il sonno, il timore, il dubbio, la collera, « l'ipocrisia, l'adulazione, la fama, le lodi e il biasimo « sono i soldati del Demonio », dice il *Lalitavistara,* e Mâra, il tentatore, li adoperò tutti contro Çâkyamuni. Ma il cattivo genio rimase sconfitto, e si ritirò nei suoi dominii, umiliato e confuso.[1]

Siddhârtha, abbandonato dai suoi discepoli, si trattenne, per alcun tempo ancora, solo nel suo eremitaggio; dandosi con tutte le forze dell'animo allo studio e alla meditazione. Fu a Uruvilvâ infatti che incominciò a porre le basi della sua dottrina, le pietre angolari dell'immenso edificio buddhico. Due fanciulle, figliuole del signore del villaggio vicino, *Nandâ* e *Nandabalâ,* andavano giornalmente a lui, portandogli il riso e il latte, che servivangli pel nutrimento quotidiano.[2]

---

[1] *Lalitavistara,* p. 252. — Burnouf, II, p. 443.

[2] In altre leggende il fatto è narrato come segue. Mentre Çâkyamuni meditava il Nirvâna, sotto l'albero sacro, una giovane donna, per nome *Sujâtâ,* gli apparve e lo adorò, offrendogli del riso e del latte. Ella, che aveva scambiato il Buddha pel Genio degli alberi, lo pregò per ottenere un buon marito, e un figliuoletto. Fu appagata de'due desidèri, e la giovane per riconoscenza continuò ad apportare cibo al filosofo solitario, che ella aveva preso in iscambio d'una divinità silvestre. (Bigandet, p. 71; — Hardy, M. B. p. 166; — Wheeler, *History of India,* III, p. 118, 150). — Oltre le due fanciulle sopra mentovate, si parla, in alcuni rac-

Lasciate finalmente quelle solitudini, s'incamminò lungo le rive del fiume *Nâirañjanâ,* e giunse alla città di *Gayâ,* la quale fu detta poi, in suo onore, *Buddhagayâ.*[1] E allettato dall'amenità del luogo, si fermò poco lungi, in un sito che le leggende chiamarono più tardi *Bôdhimanda,* nome che vuol dire *Trono dell'intelligenza,* e prese riposo all'ombra d'un albero *Jambu.*[2]

Siamo ora giunti a quel momento della vita di Siddhârtha, nel quale la leggenda e la tradizione ce lo rivestono della qualità di *Buddha,* ponendolo finalmente in possesso di quella sospirata Scienza che andava cercando da sette anni. È a *Bôdhimànda* appunto, all'ombra d'uno

---

conti, di due mercanti chiamati *Trapusha* e *Bhallikâ,* i quali nutrirono coi loro doni il Buddha, nel tempo che si trovava a Uruvilvâ.

[1] *Gayâ* giace alla sinistra del Phalgu, fiume formato dai torrenti *Nâirañjanâ* e *Mahânda* o *Mahî.* Si volle distinguere la città che porta oggi il nome di *Gayâ,* dalla *Gayâ* delle leggende buddhiche, la quale secondo alcuni doveva sorgere più lungi dalla prima, in luogo ove ora si vedono informi rovine. (*On the Ruine at Buddha Gayâ,* by Babu Rajendralal Mittra, nel *Jour. of the As. Soc. of Bengal,* XXXIII, Calcutta 1864). Il Vivien de Saint-Martin, *op. cit.*, p. 124, riconosce nella *Gayâ* odierna la medesima città delle leggende buddhiche.

[2] *Jambu* è un albero favoloso, che alcuni hanno identificato con l'*Eugenia jambolana* (Eitel, *Hand-book,* p. 36). Ma in questo luogo, come in tutte le leggende della vita di Çâkyamuni, si vuole intendere il *Pippala* o *Ficus religiosa,* che più tardi fu chiamato *Bôdhidruma* o *albero dell'intelligenza.* I buddhisti dell'India, che tengono come sacra la pianta, sotto cui Siddhârta divenne il Buddha, confusero il *Ficus religiosa* col *Ficus indica,* che è propriamente l'albero sacro dei brâhmani. In Cina invece, come pure altrove, si tiene in onore una specie di palma, *Barassus flabelliformis* o *Lontarus domestica,* che nell'India si chiama *Patra* o *Tâla,* e che i Cinesi credono, per errore, che sia il *Ficus religiosa* o *Bôdhidruma.*

dei giganteschi alberi di *Ficus religiosa,* ornamento delle foreste dell'India, che, secondo le scritture canoniche, il principe di Kapilavastu si trasformò nel *Buddha,* ossia nel Saggio dei saggi, in colui che è in possesso della vera dottrina, la quale sola può togliere gli esseri « dal- « l'oceano della trasmigrazione, e condurli ad uno stato di « riposo eterno e di eterna quiete ». La leggenda conserva le parole che Çâkyamuni, nell'atto di divenire Buddha, si vuole pronunziasse, quando all'ombra dell'albero sacro si sentì come rivelata la verità.

« Ho trascorso, egli disse, per infinite esistenze, cer- « cando l'artefice di questo ricettacolo di concupiscenza, « che chiamasi uomo,[1] e doloroso rinacqui sempre ».

« — Finalmente ti vidi e ti conobbi, o artefice di « vita! e tu non fabbricherai più per me questo albergo « di passioni e di appetiti. Io spezzerò i tuoi arnesi; « disperderò le tue pietre ».

« — La mia mente riposa per sempre; ogni desi- « derio è spento nel mio cuore ».[2]

Per sette giorni stette il Buddha in quel luogo, in continua meditazione; tenendo seco stesso i seguenti ragionamenti, che epilogano i principali punti della dottrina,

---

1 Questo passo del testo Pali è tradotto dal Max Müller: « looking for the maker of the tabernacle » (*Dhammapada,* p. CII). La parola tradotta da Max Müller *tabernacle,* e da altri *house, abode,* vuol significare *l'uomo,* « the abode of the passions i. e. the human frame » (Turnour, *Mahâvançâ*). Lo Spense Hardy traduce questo verso: « Seeking the architect of the desire-resembling house » (*Man. of Bud.,* p. 180).

2 H. p. 180. — *Dhammapada,* 153-154. — Secondo il *Lalitavistara,* le parole che Siddhârtha pronunziò, sono: *sunkâ âsravâ na punah sravanti.* « Le passioni sono spente, nè torneranno di nuovo ».

e contengono i pensieri più comuni, che di frequente si trovano espressi nelle scritture buddhiche. E prima di tutto domandossi: « Qual'è la causa di tutte le miserie « e di tutti i dolori, che affliggono l'uomo? — Certo « l'esistenza. E la causa dell'esistenza? L'amore. E « l'amore nasce dal desiderio e dalla concupiscenza, e « questa dai sensi, e i sensi sono commossi e turbati da « ciò che è nel mondo. Ma se ciò che è nel mondo tocca « i sensi, li commuove e fa nascere la concupiscenza, « l'amore, la vita, il dolore, egli è perchè l'uomo consi- « dera il mondo con mente inferma e falso giudizio. L'igno- « ranza è dunque la causa dei mali che affliggono l'uomo: « *dall' ignoranza nasce il mondo e tutte le cose che* « *esso contiene.* [1] La scienza che ha dissipato in me ogni « illusione, come la luce dissipa le tenebre, mi ha mo- « strato le cose nella loro realtà, e ho visto la vanità « di tutto quello che mi circonda. Intanto non v'è nel- « l'Universo che afflizione e dolore. Gli esseri, misera- « mente trattenuti nel vortice della vita, sono trascinati « qua e là dalle onde disordinate della concupiscenza; « attratti da fallaci apparenze verso oggetti che non sa- « ziano giammai i loro desiderii. La scienza sola può sal- « vare l'umanità ». [2] Questa scienza, alla quale il Buddha dava sì alto valore e potenza, ha il suo fondamento nelle *Quattro grandi verità,* che i Buddhisti chiamano *Câtur âryâni satyâni,* e sono:

1.° Il dolore è il retaggio di tutti gli esseri, in qualunque condizione di vita essi sieno (cioè Dei, uomini, animali e demoni).

---

[1] Bigandet, p. 88.
[2] Ibidem, p. 85-88.

2.° L'infinito numero di desidèri e di passioni che riempiono il cuore dei viventi, è la causa del dolore.

3.° Distruggere le passioni e i desidèri è il solo mezzo di salute.

4.° La distruzione delle passioni e dei desidèri si trova nel Nirvâna, o nella distruzione dell'Essere.

Ecco qual fu il resultato, a cui giunse dopo lungo studio e meditazione: ecco la base, sopra cui posa, i cardini, intorno a cui s'aggira l'intero sistema buddhico. — L'albero, sotto il quale Siddhârtha meditò e formulò le verità fondamentali della sua dottrina, fu chiamato *Albero bôdhi* (*Bôdhidruma*), o *arbor scientiæ boni et mali*, come lo dice il P. Giorgi, traducendone il nome indiano.[1]

Quantunque Çâkyamuni, dopo questa sua trasformazione in Buddha, si fosse messo al di sopra di tutti i viventi, quasi si credesse sottratto alle leggi della natura che li governano, il Dêva Mâra, lo spirito del male, non volle darsi per vinto; ed egli, che vedeva il suo regno prossimo al termine, si presentò anche una volta al Filosofo, che si vantava d'aver soggiogato le passioni e la concupiscenza, e gli disse: « Uomini e Dei hanno

---

[1] *Alphabetum tibetanum*, p. 471. — Secondo le credenze dei buddhisti, nel centro del *Jambudvîpa* o dell'India (propriamente *il paese dove cresce l'albero Jambu*), si trova il *Bôdhimandala*, o *recinto dell'intelligenza*, e nel centro del *Bôdhimandala* si trova l'albero *Bôdhi*, o *Albero della scienza*. Nella narrazione biblica l'Albero della scienza occupava anch'esso il centro del paradiso terrestre. — È oggetto di devozione anche oggidì nell'India un albero, che si dice esser quello, sotto il quale Siddhârtha divenne Buddha: una inscrizione copiata presso l'albero sacro fu pubblicata nel giornale asiatico di Calcutta del 1833, p. 214; e il Klaproth l'ha inserita nella traduzione francese dei viaggi di Fah-hsien, (*Foe-koue-Ki*, pag. 278.)

« sensi; e pei sensi, le passioni si aprono un varco al « cuore; lo circuiscono, lo seducono, e lo traggono nelle « catene d'una irresistibile schiavitù. Sarai tu un'ecce- « zione a questa universale condizione degli esseri? O « uomo, tu puoi essere salito al più alto grado della « saggezza, ma non per questo le passioni cesseranno « d'essere inerenti alla tua natura; non per questo ti « potrai vantare d'essere uscito dai confini del mio re- « gno ». Ma il Buddha dimostrò anche una volta col fatto al demonio, che ogni tentazione riusciva vana, e che si era liberato per sempre dalla servitù, in cui vivono tutte le creature; imperocchè era arrivato a estinguere le passioni, che perturbano il cuore dell'uomo. Il Dêva Mâra, costretto a confessare a sè stesso la virtù e la perfezione morale, alla quale s'era innalzato Siddhârtha, non ostante la guerra acerba che aveagli fatta, pieno di confusione precipitò di nuovo nel regno delle tenebre. Se non che, le tre sue figliuole, che avevano nome *Trishnâ, Ratî* e *Aritî,*[1] vistolo afflitto a quel modo, gliene domandarono la cagione: ed egli narrò come fosse stato vinto, e come fosse oramai impotente a lottare più a lungo col Buddha. Della qual cosa le figliuole lo consolarono, promettendo al padre loro di andare esse al filosofo, e ripromettendosi di ricondurlo al mondo e al peccato: imperciocchè, esse dicevano, molte male arti sono meglio e più efficacemente esercitate dalle femmine, che dal demonio. Ma dovettero tornare alla loro dimora infernale sconfitte e svergognate, ed ebbero anch'esse a confermare, che il Buddha era superiore a ogni uomo e a ogni Dio.[2]

---

[1] Negli scritti singhalesi sono chiamate *Tanhâ, Ratî* e *Ranga.*

[2] Bigandet, p. 96-97, e p. 124-125. — La leggenda dice che Çâkyamuni, in questa lotta che ebbe col demonio, solamente bat-

Çâkyamuni era giunto finalmente a trovare la verità che egli cercava; ma gli uomini sarebbero essi stati capaci d'intenderlo? Egli aveva trovato il mezzo di salvarli dalle miserie e dai dolori della vita; ma consentirebbero essi ad entrare nel cammino che avrebbero dovuto percorrere? Questi dubbi agitarono l'animo di Siddhârtha, e offuscarono la gioia che aveva provata nel vedersi in possesso della pura intelligenza e della verace dottrina. Egli si doveva apparecchiare ad una lotta terribile contro le vecchie credenze che voleva abbattere, contro la ignoranza di coloro che non avrebbero compreso lo spirito de' suoi insegnamenti, contro la malvagità di quelli che lo avrebbero con ogni possa contrariato nell'opera che voleva intraprendere. Queste considerazioni lo posero in tanta incertezza e scoraggiamento, che fu sul punto di abbandonar l'impresa, e allontanare da sè il calice amaro di tutte le difficoltà che si vedeva sorgere innanzi. Se non che il gran Brahman, disceso egli stesso dal cielo, si presentò al Buddha e lo supplicò che non ristasse: imperciocchè gli disse che grande era la miseria degli uomini, e grandi i benefíci che verrebbero dalla sua legge; togliendo loro dalle tenebre dell'ignoranza, nella quale sarebbero senza fallo periti, se fossero mancati del suo aiuto. Il Buddha allora depose ogni titubanza, e per amore degli uomini si preparò a vincere ogni ostacolo, e si accinse a compiere la difficile opera.[1]

Ma tanta impresa voleva l'aiuto di più apostoli; e Siddhârtha si domandò, dove avrebbe trovato chi gli

---

tendo la terra con un dito del piede disperse l'esercito di *Mâra*, il tentatore; e convertì le tre fanciulle in tre brutte vecchie. Fa-hsien, *Fo-kuo-ki*, cap. XXXI.

[1] *Lalitavistara.* — B. p. 105.

fosse compagno nell'ammaestrare le moltitudini; ed a chi primo insegnerebbe la nuova dottrina. Pensò ai due maestri *Arâta Kâlâma* e *Rudraka*, che lo avevano istruito nella scienza brahmanica: ma essi erano morti da qualche tempo. Restavano però i cinque discepoli che lo seguirono nelle solitudini d'Uruvilvâ. Costoro, è vero, lo avevano abbandonato scandalezzati in vederlo a un tratto lasciare le pratiche di austerità, alle quali si era dato per sei anni con tanto ardore. Ma ciò non dava a disperare al Buddha; che fermo in animo di poter di nuovo farseli amici col manifestar la verità che aveva scoperta, e la santa opera, in cui voleva averli compagni, decise di andarli senz' altro a trovare nel loro eremitaggio. Essi erano nel bosco di *Mrigadâva*,[1] presso la città di *Vârânâçî* (Benares). I cinque anacoreti, non appena lo videro, ricordandosi di quel che era avvenuto, fecero proponimento di riceverlo con freddezza e disdegno; ma subito che ebbero inteso le sue parole, gli si dettero con tutta fede, e lo riconobbero come istitutore del mondo. Lasciarono pertanto il loro eremitaggio e lo seguirono: e furono essi i primi convertiti alla nuova Legge.

---

[1] *Mrigadâva*, nome che vuol dire *Bosco dei cervi* o *delle gazzelle*, era sul piccolo fiume *Varânaçî*, affluente a sinistra del Gange. In questo bosco fu innalzato più tardi un magnifico convento buddhico, dove potevano abitare mille cinquecento religiosi. Questo convento fu distrutto nell'ottavo secolo, in seguito alle violente persecuzioni, alle quali soggiacquero i Buddhisti per parte dei Brâhmani. Gli avanzi di questo grandioso edificio furono scoperti a quattro miglia inglesi da Benares, in un luogo detto *Sârnath* (*Çarañganâtha*). Vedi *Jour. of the As. Soc. of Beng.*, t. XVIII, 1848, p. 31; t. XXIII, 1854, p. 469. — *Mrigadâva*, fu anche detto il *Parco de'Rishi* (o dei santi o devoti), *Rishipatana*, perchè fu residenza de' cinque primi discepoli di Buddha.

Il Buddha dopo essere andato per varii luoghi in compagnia dei suoi discepoli a predicare la Dottrina, chiamatili un giorno a sè, disse loro: « Diletti fratelli, « io sono oramai libero dalle passioni che tengono som- « messi uomini e Dei: e voi ancora, docili alle istru- « zioni che avete ricevute da me, godete del medesimo « glorioso privilegio. Ma un gran dovere incombe ora a « noi tutti, quello di lavorare efficacemente a favore degli « uomini e degli Dei, affine di procacciare ad essi l'im- « pareggiabile beneficio. Per assicurare maggiormente « il buon successo di tale impresa, dobbiamo dividerci « l'opera, separarci per varie regioni: che due di noi « non si trovino più sullo stesso cammino, non coltivino « più il medesimo campo. Andate, e predicate la mia « Legge; esponetela con diligenza ed amore in ogni « sua parte; esponetela a tutti gli uomini senza ecce- « zione ».[1]

La vita del Buddha non è altro ora che una serie di peregrinazioni di paese in paese, di città in città, mentre nelle vie, nelle piazze, nelle scuole, nei campi aperti spiega la sua nuova religione, e i vantaggi che da essa gli uomini ritrarranno.[2] Egli e i suoi discepoli ricevono dovunque accoglienza cordiale e benevola; e larga mèsse di convertiti era sempre il frutto delle loro predicazioni: tanto che la generale simpatia con cui furono accolte le nuove dottrine, e l'avventurosa sorte che incontrarono, costituiscono uno dei fatti più importanti

---

1 Bigandet, p. 122-124.

2 Su queste prime predicazioni vedi: Feer, *Des premiers essais de prédication du buddha Çâkyamuni*, nel *Jour. Asiat.*, 6e *série*, VIII, 1866, p. 87. — *The first discours delivered by Buddha*, nel *Jour. of the Ceylon Branch of the R. As. Soc.*, 1856-66, vol. II. — Vedi anche il Capitolo secondo.

della storia dell' India. Çâkyamuni coglieva ogni opportunità che gli si presentasse propizia per le sue conversioni, o per guarire le passioni che agitavano il cuore de' suoi discepoli. Ciò dimostrano molti episodi della sua vita, e fra gli altri il seguente. Mentre il Buddha abitava presso la città di Râjagriha, una celebre cortigiana, di nome *Thirima*, riempiva il paese della fama della sua bellezza. Ella era o fingeva di essere pia, ed ogni giorno distribuiva in elemosine il cibo quotidiano a moltissimi religiosi, discepoli di Çâkyamuni. Uno di questi monaci, preso da profana curiosità, volse lo sguardo su quella donna, e ne rimase innamorato perdutamente. Il male ebbe a diventare più grave a cagione di quanto avvenne. Thirima ammalò, ma non per questo restò dal sovvenire i monaci coll' elemosina. Se non che, per un eccesso di pietà o di civetteria, volle ella stessa distribuire il cibo nella camera dove giaceva e dal suo letto, esponendo agli sguardi de' pii visitatori il corpo seminudo, in quell' atteggiamento d' abbandono che più sembravale confacente al suo stato d' ammalata e all' atto di religiosa pietà, che ella supponeva di compiere. Fra gli altri c' era il povero monaco già ferito nel cuore; e non è a dire se il dardo gli penetrasse più profondo. Non mangiava nè beveva più, tenevasi lontano dagli altri suoi confratelli in religione, e non adempiva più gli obblighi che gl' incombevano. Intanto Thirima morì. E il Buddha, desideroso di guarire il suo giovane discepolo, invitò lui e tutti gli altri monaci a visitare la cortigiana, che da quattro giorni giaceva insepolta nella propria casa. Il corpo livido e tumefatto era già tutto un brulicame di vermi, che si vedevano entrare e uscire per la bocca, per le nari, per gli orecchi, per gli occhi, come se l' interno fosse lor casa: dappertutto un fetore intollerabile

toglieva il fiato. Ecco il corpo di Thirima, disse il Buddha; ecco una donna che vendeva a cento monete d'argento un istante di piacere. Chi la vuole ora per la metà?... chi la vuole per un terzo?... chi la vuole per nulla?... Nessuno! Come tutto cambia quaggiù! chi riconosce Thirima, la bella fra le belle, la più desiderata fra le donne? — Quindi prese a fare un discorso sull'instabilità delle cose umane; e si dice che Çâkyamuni facesse in questa occasione 82,000 conversioni. Questo non so, ma sembra certo che il monaco, insano per amore, guarisse.[1]

Sebbene il numero delle conversioni, frutto de' sermoni del Buddha, sia stato dalla tradizione esagerato di molto, è un fatto però che la nuova dottrina non tardò a diventare assai popolare. Non è difficile del resto rendersi ragione della popolarità che ebbero gl'insegnamenti di Çâkyamuni. Il contrasto della religione degli Ariani vedici con quella della popolazione non vedica aveva, dice il Wheeler, trascinato la fede nel caos. Da un lato, i maestri brâhmani di differenti scuole attribuivano nuove significazioni metafisiche alle divinità vediche; dall'altro i fanatici Yogi avevano messe in voga le più strane pratiche religiose; in fine una terza setta, chiamata dei *Tirthakara* « puri-viventi » sembra avesse fatto non pochi proseliti. Gl'insegnamenti di questi ultimi pare non fossero molto dissimili da quelli di Çâkya. Negavano l'esistenza di un ente supremo, persuasi che la sola e vera divinità fosse l'uomo giunto a domare tutti i propri desidèri. Negavano l'esistenza d'una vita futura, togliendo così il fondamento, che, secondo la generale opinione, si dà alla morale. Vivevano in capanne, nudi,

---

[1] Bigandet, p. 234-235.

venerati dai più fanatici, come santi. La religione di Çâkyamuni, per quanto non fosse scevra di errori, si distingueva dagli altri sistemi per la sua semplicità e purezza. I suoi insegnamenti scendevano propizi, quasi pioggia benefica che cada a fecondare un terreno riarso, per ravvivare nell' uman cuore intristito sensi di socievolezza e di umanità: imperocchè il Buddha predicava tutti i precetti che incombono alla carità universale, e una morale che ha la sua espressione nei cinque comandamenti fondamentali: non uccidere, non rubare, non fornicare, non mentire, non ubriacarti. Esortava i suoi uditori a fuggire i falsi maestri, ignoranti della vera legge, a non cercare altra compagnia che del saggio, il quale cammina pei *quattro sentieri* che menano al Nirvâna: gli eccitava ad essere umili, amorosi, pazienti; e ricordava loro che le afflizioni e i dolori della presente vita sono la giusta punizione del male commesso nelle vite antecedenti; ricordava loro che le buone opere avranno premio nelle esistenze future: esistenze che la legge fatale della trasmigrazione ci riserva, fino a che non ci siam resi degni di rompere per sempre la catena interminabile dei rinascimenti.[1] Ad un Dêva, che la leggenda dice fosse apparso una notte al Buddha per richiederlo d' insegnamenti intorno alla dottrina di lui, il Buddha stesso parlò in questi termini: « Oh giovane Dêva, sonovi molte eccellenti cose, a cui uomini e Dei debbono attendere per farsi meritevoli di conseguire lo stato di Nirvâna: fuggire la compagnia degli insani, ricercar quella dei savi, professar rispetto a chi n' è degno, accontentarsi del proprio stato, cercare d' esser sempre capaci di bene operare, procurare d' accre-

[1] Wheeler, *op. cit.*, p. 125-126.

scere in ogni modo le proprie cognizioni, studiare tutto ciò che è buono. Nei rapporti con gli uomini devesi osservar sempre il principio d'onestà e rettitudine; si deve supplire ai bisogni dei genitori, provvedere al necessario per la moglie e i figliuoli, fare elemosine, assistere amici e parenti, non operare sotto la potenza della tentazione, astenersi dalle bevande inebrianti. In fine conviene essere rispettosi verso il nostro simile, umili, modesti ne' desidèri, grati per ogni favore che si riceve, pazienti; è bene dilettarsi di buoni ragionamenti, ascoltare gli insegnamenti religiosi, vivere tra i monaci di tempo in tempo; intrattenersi spesso intorno agli articoli della fede, coltivare ogni virtù, avere in cuore costantemente le *Quattro verità*, fissare la mente al Nirvâna. In mezzo alle afflizioni del mondo, starai fermo come torre, tranquillo, coraggioso, o giovane Dêva; e se osserverai questi ammaestramenti, non sarai mai sopraffatto dai nemici del bene, e godrai la pace del giusto e del saggio ».[1] In questo sunto di un discorso, che è tra i più importanti che vengano attribuiti a Çâkyamuni, si contiene il fondamento della morale buddhica.

I convertiti alla nuova religione erano naturalmente divisi in due classi: monaci e laici. Fra' primi accorrevano coloro, pei quali il mondo non aveva più allettamenti, e che cercavano la calma delle passioni nell'austerità della vita monacale; osservando in ispecial modo *l'altissima povertade* e la *splendidissima castità*, come si esprime il fondatore degli ordini mendicanti in occidente. I laici rimanevano al secolo, e senza rinunziare a' piaceri del mondo, cercavano di mostrare la loro fede con elemosine ai monaci, e con l'osservanza di quella

---

[1] Bigandet, p. 115, nota 62 *bis*.

morale che veniva loro prescritta da' comandamenti della nuova dottrina. Fra queste due classi di convertiti si trovavano persone di condizione diversa e d'ogni casta: sovrani, ricchi e nobili personaggi, filosofi, brâhmani, mercanti, soldati, gente del volgo. Uomini sazi di godere, malfattori stanchi dei delitti, Maddalene penitenti, o desiderose o curiose di pentirsi, accorrevano pure in folla dalle popolose città e dai villaggi all'eremitaggio del Buddha; offrivano elemosine a lui e ai suoi discepoli, e cercavano nei loro insegnamenti quel conforto che altri sembrava vi avesser trovato.

Çâkyamuni, ritornato finalmente per alquanto tempo alla città natale di Kapila, scandalizza dapprima i genitori e i parenti col suo andare limosinando in vesti dimesse, e con l'intrattenersi con uomini di casta inferiore. Incominciò poi a fare non poche conversioni, tra le quali quella di *Nanda* figliuolo di *Prajâpatî* sorella minore di sua madre *Mayâ,* e quella del suo stesso figliuolo *Rahula,* privando così *Çuddhôdana* suo padre di eredi al trono. Ma commosso poi il Buddha dall'afflizione che ebbe il vecchio Râja in vedersi tolto quel nipote, in cui aveva messo tutte le sue speranze, fece più tardi un comandamento, col quale proibivasi di ricevere chicchessia nell'ordine de' monaci mendicanti, senza l'espresso consenso dei genitori. — Le leggende narrano che *Çuddhôdana* si convertì anch'egli alla Legge, e fecesi monaco buddhista.

Gli ultimi anni di Çâkyamuni scorsero tranquilli, quanto agitati per la lotta interna dell'animo furono gli anni della sua giovanezza. Circondato dal rispetto e dalla venerazione di tutti i suoi discepoli, ebbe seco, fra gli altri, un monaco per nome *Ananda,* la cui memoria è tuttora onorata nel mondo buddhico, e che consacrò l'intiera sua vita a rendere meno gravi i giorni della vec-

chiezza dell' amato maestro, servendolo in ogni suo bisogno. Siddhârta morì in pace nel suo ottantesimo anno di età, parlando coi discepoli che lo circondavano.[1] «Quando io sarò passato di questa vita, furono le ultime sue parole, non dite che il Buddha s'è dipartito da voi; io sarò sempre in mezzo a voi, come in mezzo a tutti coloro, che praticheranno le dottrine che ho insegnate ».[2]

---

1 I buddhisti fanno ammontare a più di 1150 i discepoli del Buddha. I nomi di alcuni, saliti più che altri in fama, ci verrà fatto di incontrare nel corso di questa esposizione. Tra essi è da notare, per esempio, *Kâçyapa*, chiamato *Mahâ Kâçyapa* o *Kâçyapa* il grande, per distinguerlo dai suoi due minori fratelli: tutti e tre erano filosofi, e risedevano presso il villaggio di Uruvilvâ, circondati ciascuno, dice la leggenda, da mille discepoli. Mahâ Kâçyapa divenne celebre nella storia della religione, e fu sotto la sua presidenza che si tenne il primo concilio buddhico. Altri discepoli celebri sono ancora *Çâriputra*, detto anche *Upatishya*, e *Mahâ Mâudgalyâyana*, entrambi figliuoli di brâhmani, ed entrambi nello stesso tempo ascritti al numero dei fedeli. Ad essi, che premorirono al Buddha, sono attribuite alcune opere buddhiche che anche oggi si conservano nella collezione delle scritture sacre, come sarebbero l'*Abhidharmaskandhapâda* e l'*Abhidharma sangîti paryâya*. *Ananda*, testè menzionato, della famiglia dei Çâkya e cugino di Siddhârtha, uno dei più zelanti sostenitori e propagatori della nuova Legge, fu il secondo patriarca buddhico dopo Mahâ Kâçyapa. *Upâli*, di casta Çûdra, fu figliuolo d'un barbiere, ed a lui si attribuisce la compilazione di quella parte delle scritture buddhiche che portano il nome di *Vinaya*. Ricorderemo in fine *Aniruddha*, che altri chiama *Anuruddha*, *Kâtyâyana*, autore della *Abhidharma jnâna prasthâna*, *Subhnti* ed altri. V. Koeppen, I, p. 102 e seg.

2 Le leggende narrano che la morte del Buddha avvenne in vicinanza della città di *Kusinara*, o *Kusinagara*. Questa città, secondo alcuni, era situata al N. O. di *Bhattia*, in prossimità del fiume *Gandakî*. Il Cunningham l'ha identificata col villaggio di *Kasia*, trentacinque miglia inglesi all'Est di *Gorakpûr*. (Beal. *Fâh-hian*, p. 93).

Capitolo II.

Dell' opera del Buddha.

La valle del Gange, dove il popolo ario discese, finito il periodo della sua vita pastorale menata nel *Panjâbî*, il *Sapta Sindhu* vedico, e dove ci conducono le vecchie leggende religiose brâhmaniche conservate nelle raccolte sacerdotali dei Purana, e le tradizioni eroiche delle due grandi epopee, il Mahâbhârata e il Râmâyana, fu pure la culla del Buddhismo, e il luogo ove si svolsero i principali avvenimenti della primitiva storia buddhica. Questa parte dell' India era comunemente designata dai Buddhisti col nome di *Madhyadeça;* e comprendeva i regni di *Mathurâ, Sâketa* o *Ayodhyâ, Koçala, Vârânasî, Kapila, Vâiçâlî, Magadha, Mithilâ,* e *Campâ:* [1] cioè a dire

---

[1] *Mathurâ,* capitale dello Stato del medesimo nome, esiste ancora sulla riva occidentale del *Yamunâ,* oggi Gemna. Il nome le viene da una tribù d'aborigeni, i *Mâthava* o *Madhu,* i quali fondarono la città e lo Stato (V. St. Martin, *Mémoire analytique,* p. 95). — *Koçala* è la contrada che giace sulla riva orientale del *Sarayû,* e forma parte della moderna provincia di Aude. A' tempi del Buddha aveva per capitale *Çrâvastî,* sulla riva sinistra del fiume *Rapti.* Questo paese non è da confondersi con il *Koçala* di Hsüan-tsang, il quale è nel Dekhan (*Dakshina Koçala*). *Vâiçâlî,* città famosissima negli annali buddhici, è stata identificata dal Cunningham coll'odierna Besarh, venti miglia al nord di Hajipûr. — *Campâ, Campapuri* o *Campanagara,* era nelle vicinanze di Bhagalapura. — *Kapila, Vâiçâlî, Mithilâ, Magadha* e *Campâ* non facevano parte veramente del Madhyadeça propriamente detto. — Il *Magadha* è la terra santa dei Buddhisti. Fino da' primi tempi si coprì di un numero infinito di monumenti religiosi, e di conventi o Vihâra; la qual cosa valse al paese del Magadha il nome

il territorio ora occupato dalle provincie di *Delhi, Agra, Aude* e *Behar*. Che il Buddha fosse già un principe di

---

di *Terra dei Vihâra:* di qui, secondo alcuni, la forma del nome *Behar*, che attualmente porta questo paese: Behar e Bahar sarebbero corruzioni mussulmane del nome *Vihar* (S. St. Martin, *op. cit.* p. 120. — Fr. Buchanan, *Eastern India* di Montgomery Martin, t. 1, p. 89).

La predicazione del Buddha, dice il Wheeler, si estese più specialmente all'Industani occidentale, e in particolar modo alla regione che giace tra *Prayâga* o *Prâtishthâna*, al punto di confluenza del Gange col Yamunâ, e *Gauda*. A settentrione quest'area era limitata dall'Imalaya; a mezzogiorno, è in parte accennata dal corso superiore del fiume Nerbudda (*Narmadâ*). In questo territorio si comprendevano quattro reami: al nord *Koçala* o *Aude*, e *Mithilâ* o *Tirhut;* al sud *Vârânasî* o *Benares*, e *Magadha* o *Behar*. Al tempo del Buddha, il reame di Benares era incluso in quello di Koçala, e Mithilâ probabilmente in quello di Vaiçali, che fu conquistato dal Magadha. Il basso Bengal, o la regione a oriente del Magadha, fu affatto sconosciuto ai primi apostoli del Buddhismo, o ne ebbero solo contezza sotto il nome di *Vanga*. Le leggende fanno viaggiare Çakyamuni fino al reame Naga del Dekhan, ed anche nel Ceylon e nel Barma, ma senza nessuna apparenza di vero. Sembra soltanto probabile che egli abbia visitato il paese di *Kauçâmbî*, che il Cunningham pone nel basso Doab, immediatamente a occidente di Prayâga o Allahâbâd. (Wheeler, *Hist. of Hind.*, t. III, p. 100-101).

Secondo il libro birmano *Raza-win*, ossia « Storia regia », le regioni o provincie del *Mitzema-dêtha* o *Majjemâdêsa*, (Madhyadeça) sono le seguenti, tolte da quattro differenti liste, che si desumono da detto libro: alcuni nomi corrispondono, altri no. Ho preso questa notizia dal giornale *The Phoenix*, (t. II, num. 23, may 1872, p. 189), ed ho conservato la stessa ortografia nella trascrizione dei nomi, a scanso di confusione e di errore.

I Lista	II Lista	III Lista	IV Lista
1. Anga	Anga	Sawatti	Kosa-wastu
2. Magadâ	Magadâ	Wêsali	Kappila
3. Kasi	Kasi	Bàranasi	Bâranasi
4. Kosala	Kosala	Mihtila	Mihtiha

uno dei reami del *Madhyadaça,* e che esso appartenesse alla stirpe dei Çâkya che dominava *Kapilavastu,* pare indubitato: ma con altrettanta certezza non si può stabilire da qual causa fosse mosso a darsi alla vita religiosa.

Siddhârtha, secondo la leggenda, figliuolo di un re, circondato da tutti i piaceri della vita, nel fiore della sua età, preso da un improvviso sentimento di tristezza, concepisce le vanità delle cose umane; ed esclama come Salomone, *vanitas vanitatum et omnia vanitas.* Ma grande è la differenza che passa tra questi due uomini. Nel supposto autore dell'Ecclesiaste, è quello un grido che nasce dalla sazietà dei godimenti; è il grido di colui che, giunto alla feccia del calice dei piaceri, vuole ispirare la stessa sua nausea e il suo disgusto pure in coloro che non vi hanno per anco messo le labbra; è il prodotto dell'egoismo di chi, non potendo più goder la vita, non

	I Lista	II Lista	III Lista	IV Lista
5.	Wajji	Wajji	Alawi	Hatti-pura
6.	Mâllâ	Sakka	Kosambi	Kosambi
7.	Chêtria	Chêtira	Ujjayna	Eka-chakku
8.	Wansa	Siwi	Tekkasilo	Tekkasilo
9.	Kuru	Kuru	Champa	Champa
10.	Panchala	Panchala	Sagala	Wachira-wastu
11.	Majja	Madda (?)	Sansumara-giri	Madhura
12.	Surasêna	Kalinka	Râja-griha	Râja-griha
13.	Asaka	Wenga	Kappila-wastu	Kappila-wastu
14.	Awanti	Awanti	Sekkêta	Arita-pura
15.	Gandâra	Gandara	Indra-pata-nago	Indra-pata-nago
16.	Kamboja	Kamboja	Ukkata (Utkala?)	Kannaganjja
17.	——	Widêha	Patlaiputra	Devadahâ
18.	——	Binga	Jayolotara	Rochana
19.	——	Sihala (Ceylon)	Sangakassa-nago	Milittiya
20.	——	Kasmira	Kusinaron	Kosi-naron
21.	——	Bandawa	——	Koliya

trova altro sollievo che quello di estendere l'immensa noia che lo tormenta, a tutti gli altri uomini. Nulla di tutto questo ci mostrano le scritture buddhiche: il sentimento della infinita vanità del tutto non entrò nel cuore del giovanetto principe per il disgusto, la sazietà, la nausea dei piaceri del mondo, ma nacque in lui nello scorgere quanto fosse grande la infelicità dell'umana progenie. Quale fu, tuttavia, il vero motivo che indusse Siddhârtha a lasciare la reggia e la casa paterna? Fu direttamente all'amore dell'umanità che consacrò sè stesso; ossivvero, spinto da altra cagione ad abbandonare la patria, cercò di confortare l'esilio, meditando i mezzi di sollevare dal dolore i suoi fratelli? Egli è probabile, pensa il Wassiljew, che il principe di Kapilavastu fosse costretto ad allontanarsi dal regno per dissensi sorti nella famiglia dei Çâkya, per inimicizie o per intrighi di corte: o più probabilmente vi fu costretto dagli avvenimenti politici. Anzi a questo proposito è da notare il fatto citato da una leggenda: che, cioè, mentre il Buddha predicava la sua dottrina, il re d'un vicino paese, per nome *Virûdhakha,* sterminò la stirpe dei Çâkya.[1] Ora, se questo

---

[1] Lo zio paterno del Buddha, *Amitodana,* ebbe un figliuolo chiamato *Pându-Çâkya* (*Mahâvança,* VIII, p. 55): questi due, con altri membri della famiglia dei Çâkya, fuggirono nel tempo, in cui il Buddha viveva ancora, e durante la guerra del re *Virûdhakha.* Alcuni andarono verso l'Imalaya, dove si stabilirono; e *Pându-Çâkya* andò all'imboccatura del Gange, dove fondò un nuovo reame. La fuga di Çakya verso l'Imalaya è narrata nel commentario del Mahâvança, ed è tradotta dal Turnour (Introd., p. XXXIX). Il re *Virûdhakha* è probabilmente quel re di *Koçala,* che i Tibetani chiamano *Hphhags-skyes-po.* Questi attaccò sovente i Çâkya, saccheggiò e distrusse Kapilavastu, e ne mise a morte molti abitanti; alcuni di essi si rifugiarono nel Napal; uno per nome

fatto fosse accaduto prima del tempo, al quale la leggenda lo riporta, e Wassiljew[1] non sarebbe lungi dal crederlo, noi avremmo una cagione all'esilio di Siddhârtha. Il quale, salvatosi con la fuga dall'eccidio, e dolente per sì grande sventura, avrebbe trovato nella filosofia e nello studio una consolazione al suo animo amareggiato.

L'India presentava a' tempi di Gâutama Buddha uno stato molto simile a quello della Grecia ai tempi di Socrate e di Platone, ove incontravansi dappertutto scuole e filosofi. In Vaiçâlî, Râjagriha, Vârâhnasî,[2] numerosi discepoli si riunivano in molte scuole tenute da celebri brâhmani. Oltre a ciò, non pochi saggi, a fine di perfezionarsi nella scienza e nella morale, andavano a vivere in eremitaggi, lungi dal contatto impuro della società, dedicandosi alla meditazione, o alla contemplazione della natura.[3] Gli uomini di casta brâhmanica, eccettuati quelli

---

Shâmpaka fu esiliato e andò a *Bagud,* dove fondò uno Stato (C. Körösi, *As. Res.* xx, p. 83). — Lassen, *Ind. Alt.* ii, p. 111 e not. 2.

1 W. Pag. 11.

2 *Vârânasî,* anticamente chiamata *Kâçi* ed oggi *Benares,* giace sul Gange, nel punto ove sbocca il piccolo fiume *Varânasî.* Era una ricca e popolosa città, famosa, nei tempi andati, come uno degli antichi centri dell'insegnamento brâhmanico. Il nome le viene, secondo alcuni, dal Râjâ Banâr, che la ricostruì 800 anni sono. — Per *Vâiçâlî* e *Râjagriha,* vedi p. 26, n.° 3, e p. 27, n.° 2.

3 I Brâhmani, secondo Manu, dovevano menare alquanti anni della loro vita in eremitaggi. Il codice del legislatore indiano dice, che il brâhmano era mestieri passasse una parte della vita in astinenza, una parte dovea darla al matrimonio, un'altra all'eremitaggio, e il quarto ed ultimo periodo della vita doveva essere impiegato nella meditazione. La scienza della contemplazione della natura era quella che portava il nome di *Prâdhana.* Vedi p. 29.

che, nati di famiglia sacerdotale, pure seguivano altra vocazione che quella de' parenti, si distinguevano in *preti* o *sacrificatori*, e in *savii* o *filosofi*. I primi accudivano a compiere i sacrificii ne' templi; officiavano a' funerali, alle nascite, ai matrimoni; e facevano pure, qualche volta, da profeti, da indovini, da astrologhi, da maestri di scuola, ecc.; avevano moglie ed erano capi di famiglia. I secondi, ossia i filosofi, vivevano per lo più nel celibato; stavansene lontani dal mondo; abitavano nei boschi o in eremitaggi, che si trovavano generalmente nelle vicinanze delle città e di paeselli. La religione di questi filosofi era di un carattere affatto diverso da quella dei preti o sacrificatori. Aveva preso la forma d'una dottrina segreta, la quale veniva impartita con mistero ad alcuni discepoli che si recavano ad ammaestrarsi presso quei savii. Tre dogmi principali stavano a fondamento di questa religione: la creazione del mondo, l'esistenza d'uno spirito supremo che invadeva l'universo, e la trasmigrazione delle anime. Il fine, a cui tendevano questi filosofi indiani, era di purificare il loro spirito, liberandolo dalle passioni terrene; rendendosi così superiori al piacere e al dolore, indifferenti a tutto quel che commuove l'animo e il cuore, e degni di godere finalmente le gioie ineffabili e imperiture nel seno del supremo spirito, che penetra e risplende per ogni luogo dell'universo. A tale effetto vivevano temperati e casti, mortificando la carne, e campando di vegetali che essi stessi raccoglievano, o del frutto delle elemosine che i vicini andavano a offrir loro. Tali erano i brâhmani del tempo di Gâutama e di Alessandro Magno. [1]

---

[1] Wheeler, *A Hist. of Ind.*, III, p. 66, 70, 83. — Muir, *Sanskrit Texts*, t. I, cap. III.

Nel Panjâbî e nella valle del Gange era gran numero di siffatti filosofi e anacoreti. Alcuni di essi, saliti più in fama degli altri per la loro virtù e scienza, attiravano in quelle loro solitudini torme di discepoli, desiderosi di mettersi sotto la direzione e la disciplina di santi uomini; ossivvero, questi stessi filosofi andavano, lasciando gli eremitaggi, nelle popolose città, a cercarvi proseliti e a esporvi le loro dottrine. Così nacquero le molte scuole, dove si elaborarono tutti quei sistemi di filosofia, pei quali l'India fu celebre sino dalla remota antichità. Siddhârtha fu anch'egli uno di tali uomini. Esso, dopo essere stato discepolo nelle principali scuole brâhmaniche, si ritirò in solitudine ad esempio degli altri anacoreti, per uscirne poi e ritornare al mondo colla fama di virtuoso e di saggio. Ma molto superiore agli altri, o più degli altri fortunato, vide con insperato buon esito estendersi la sua dottrina, e accorrere numerosissimi i discepoli; vide re e brâhmani convertirsi a lui, e i poveri e gli afflitti riconoscerlo per loro salvatore. Nè un tal risultato ottenne egli col mendicare aiuto soprannaturale; nè per farsi credere volle rivestirsi di autorità divina. Egli volle essere un saggio e non un Dio, e il popolo lo chiamò il *Buddha,* ossia il *Sapiente,* perchè lo reputò il più dotto degli uomini: e prestò fede alle verità ch' ei diceva, non curandosi che uscissero dalla bocca di un semplice mortale. « Il Buddha, dice il Koeppen,[1] è un uomo; niente più che un uomo; non l'incarnazione di qualche essere celeste. La sua sapienza « non vennegli dall'alto, nè gli fu rivelata da alcun « Dio; ma fu il frutto della sua natura meditabonda e

[1] *Die Religion des Buddha,* t. I, p. 123-124.

« della sua virtù ». E il Burnouf:[1] « Il a vécu, il a ensei-« gné et il est mort en philosophe, et son humanité est « restée un fait si incontestablement reconnu de tous, que « les légendaires, auxquels coutaient si peu les miracles, « n'ont pas même eu la pensée d'en faire un Dieu après « sa mort ». E altrove:[2] « Il y a peu de croyances « en effet qui reposent sur un ainsi petit nombre de « dogmes et même qui imposent au sens commun moins « de sacrifices; je parle ici en particulier du Buddhisme « qui me parait être le plus ancien, du Buddhisme hu-« main, si j'ose ainsi l'appeler, qui est presque tout entier « dans les règles très-simples de la morale ».

Ma quanto più la posterità si allontana da Çâkyamuni, tanto più la dottrina di lui prende incremento, tanto più perde della sua semplicità e della sua indole umana, tanto più egli s'innalza straordinario agli occhi dei suoi adoratori. Il Buddha del *Hinayâna,* o del Buddhismo primitivo, non è altro che l'unico uomo, il quale fino allora abbia saputo liberarsi dalle sofferenze della vita, da quel che i buddhisti chiamano il *Sânsâra,* ovvero, come noi diciamo, dal mondo; il solo uomo che sia riuscito a effettuare l'annientamento di sè stesso e a liberarsi dalla trasmigrazione o da ogni futuro rinascimento. Egli non è il sovrano dell'universo; e non diventa tale, nè dopo la morte, nè dopo il Nirvâna. Il Buddha del *Mahâyâna* invece è un personaggio affatto differente.[3] Esso si trova in comunione con tutti i mondi, de'quali si compone l'universo buddhico; e non perde la sua personalità, nemmeno dopo la morte. Inoltre il *Mahâyâna,*

---

1 *Intr. à l'Hist. du Bud. Ind.*, p. 388.
2 *Ibidem,* p. 336.
3 Wassiljew: p. 12.

o nuovo Buddhismo, popola quest' universo d' una moltitudine infinita di Buddha; perchè esso ammette, contrariamente alla primitiva dottrina, che un Arhân,[1] dopo essersi immerso nel Nirvâna, resti ancora per qualche tempo nel mondo per istruire gli uomini, eccitarli a seguire il suo esempio, e rivelar loro le alte idee della legge buddhica. Tuttavia i diversi Buddha del Mahâyâna non sono, neppur essi, creatori nè ordinatori dell' universo.[2]

L' opera del buddha Çakyamuni si può, pertanto, considerare sotto tre aspetti: 1.° nella nuova dottrina che esso stabilì; 2.° nelle riforme che apportò ai vecchi ordinamenti religiosi e sociali; 3.° nelle norme e nella disciplina che egli diede alla confraternita religiosa, o alla chiesa buddhica, di cui si può tenere per fondatore. Se si considerano, dapprima, gl' intendimenti delle dottrine dei savii brâhmani, de' quali poco sopra abbiamo parlato, e delle dottrine buddhiche nel primo loro incremento, si vede che nel fondamento hanno qualcosa di comune. Infatti entrambe, riguardo alla fede, sono come una rivolta contro la vecchia teologia; riguardo alla pratica o al modo di vita religiosa, una guerra al sensualismo senza limiti, di cui era impregnata l'antica civiltà dell'India. Entrambe avevano in comune il dogma della trasmigrazione, la credenza dell' infelicità della vita, la necessità d' una liberazione dai continui rinascimenti. Ma la dottrina dei filosofi brâhmani e quella dei monaci buddhisti rap-

---

[1] *Arhân* o *Arhat* è il più alto grado nella gerarchia Buddhica: colui che è giunto a maggior perfezione.

[2] Wassiljew: p. 94. — Intorno ai diversi Buddha che furono innanzi Çâkyamuni, e che saranno in avvenire, vedi l'appendice alla Parte prima, che tratta del *Panteon buddhico*. Vedi anche *Introduzione*, p. XXI.

presentano due diversi stadii di svolgimento. Il brâhmanismo de' filosofi, quantunque in una forma astratta, conservava il culto delle divinità, confondendole tutte in uno Spirito supremo creatore e reggitore dell'universo. E insegnava che il liberarsi dalla trasmigrazione dell'anima era un ricondurre quest'anima a quel supremo spirito: il qual ritorno dell'anima allo spirito universale era, secondo alcuni, un assorbimento come d'una goccia nell'oceano; o, secondo altri, si operava conservando la propria esistenza individuale, che durava eterna nel cielo del supremo spirito. E finalmente insegnava che questa liberazione si otteneva specialmente per via di sacrifizii, atti di adorazione, austerità; e per la contemplazione di questo spirito supremo nelle sue varie manifestazioni. Il buddhismo dei monaci si avanzò anche più in questa rivolta contro la religione antica. Le dottrine buddhiche rigettarono l'idea d'una divinità suprema; insegnarono che le preghiere, gli atti di adorazione, i sacrifizii, l'austerità, erano assolutamente senza profitto, e cose affatto impotenti a modificare menomamente la legge inesorabile, fatale, dell'universo, espressa col dogma della trasmigrazione. Il Buddhismo distingueva gli uomini in *ignoranti* e in *saggi,* ovvero, come lo abbiamo accennato nell'altro capitolo,[1] in *laici* ed in membri della comunità religiosa o *monaci.* Gl'*ignoranti,* o i *laici,* erano quelli che non si potevano distaccare dal mondo e dai suoi allettamenti; e non aspiravano che a rinascere in una condizione di esistenza la più felice possibile; e per conseguire quell'intento operavano tutto il bene, di cui erano capaci, secondo la morale di Çâkyamuni. I *saggi* erano coloro che, persuasi che il dolore

---

[1] Vedi a p. 42.

penetra in ognuna delle varie esistenze che la trasmigrazione riserba all'anima, convinti della vanità delle cose del mondo, non aspiravano che a sciogliersi dai legami della carne e liberarsi dalla necessità di rinascere. Componevano essi una comunità religiosa; vivevano nel celibato, mendicando la vita alla guisa de' frati francescani; e si davano a meditare sulla condizione infelice d'ogni essere vivente, sulle passioni, sui desidèrii, su tutto quel che è creduto origine di quella infelicità, sulle idee fondamentali in somma della dottrina buddhica, fino ad avere in abominio ogni affetto mondano. Per tal modo giungevano i monaci a separarsi dalla universalità degli esseri; e alla loro morte speravano godere quella quiete e quella pace, che, non credendo possibile trovarla in qualsivoglia condizione dell'essere, essi cercavano nell'annichilazione di questo, cioè nel Nirvâna.[1]

In che consiste questa dottrina, che aveva la grande possanza di liberare l'uomo da qualsiasi modo di vita, o dalla necessità di patire l'esistenza? e in che essa dottrina si distingue da quelle delle altre scuole filosofiche del tempo? — Lo studio delle scritture canoniche della religione buddhica ci dimostra chiaramente lo svolgimento e le variazioni, alle quali essa religione andò soggetta; e ci può ricondurre con sufficiente certezza alla dottrina dei tempi primitivi. Per questa via s'arriva a conoscere, che soltanto nelle *Quattro verità* debbesi cercare l'antico Buddhismo; e che esse sole, o ciò che si riferisce ad esse, di tutto quello che le leggende fanno dire ed operare al Buddha, hanno apparenza di autenticità.

Il compendio delle teorie di Gâutama e l'affermazione delle *Quattro verità* della fede buddhica si contengono

---

[1] Wheeler, *op. cit.*, p. 112-13.

nella prima predicazione che egli fece nelle vicinanze di Vâranâsî, circondato da' suoi discepoli, sulla vetta d'un monte. « Tutto quello che esiste nell'universo, incominciò egli a guisa d'introduzione e innanzi di dichiarare i dogmi della sua credenza, tutto quello che esiste tanto ne' dominii dell'uomo quanto nella regione degli Dei, è simile a fuoco divoratore. E perchè mai? Perchè tutti i nostri sensi, e tutti gli affetti del nostro cuore, sono come fiamme ardenti; perchè gli oggetti che vengono da noi percepiti, e gli effetti che nascono da questa percezione, son come fuoco che brucia e distrugge. La sensazione prodotta da' nostri organi, gli affetti che vengono nel nostro cuore, son cagione di un succedersi di piaceri e di dolori; e i piaceri e i dolori sono fuoco che divora. E la cagione di ciò è la concupiscenza, è la sete insaziabile di felicità, e l'ignoranza intorno alla vera natura delle cose; per modo che la vita e la morte, la gioventù e la vecchiezza, la sanità e i morbi, i sorrisi e le lacrime, le gioie e le amarezze, tutto è fuoco che ci arde e divora. Ma io ho ormai trovata la sapienza vera, che guida alla perfezione, ho trovato il modo di liberare gli uomini e gli Dei di mezzo a quest'incendio distruggitore ». Ed allora il Buddha espone ai discepoli la dottrina delle *Quattro verità,* che secondo alcuni venne raccolta nel libro che oggi si conserva col nome di *Dharma cakra pravatanam sûtra.*[1]

Queste quattro verità, oltre al comprendere tutta la dottrina del Buddhismo primitivo, sono, come già si disse, la base di tutto il sistema buddhico. Di esse tenemmo

---

[1] Bigandet, p. 139-140. — S. Hardy, *Manual,* p. 186-187; e *Legends and Theories,* p. 140. — *Lalitavistara,* cap. XXVI, trad. p. 391-94. — Feer, nel *Journ. Asiat.*, 1870, XV, p. 346-472.

parola nella vita di Çâkyamuni, ma giova ritornarvi sopra brevemente. La prima verità afferma che l'esistenza è dolore. Esistere e soffrire sono sinonimi pei buddhisti. Le malattie, la vecchiezza, la morte, dovere aver che fare di continuo con ciò che abbiamo a noia, vedersi sempre allontanati da ciò che amiamo, e le illusioni che nascono dalla falsa conoscenza delle cose, sono, dicono i seguaci di Gâutama, quel che principalmente ci arreca dolore. Ma qual'è la cagione di questo dolore? perchè la vita è una continua sequela di miserie? La causa di questo dolore è il desiderio, dice la seconda delle quattro grandi verità; è una sete febbrile che ci divora, un senso di avidità che ci spinge ora verso un obbietto ora verso un altro, e che mai non si appaga, mai non si sazia, mai non si estingue: anzi continuamente rinasce e si rinnovella. L'unico mezzo di distruggere il dolore è dunque quello di distruggere ogni desiderio e concupiscenza; in ciò consiste la terza verità. La quarta stabilisce che l'estinzione del desiderio, o la distruzione del dolore, trovasi nel Nirvâna; e insegna all'uomo la via che deve condurlo a quella desiderata meta.[1] Le quattro verità sono espresse dalle quattro parole: *Duhkha,* il dolore, *Samudaya,* il prodursi e l'accumularsi (dei dolori), *Nirôdha,* la distruzione, *Mârga,* la via.

Quest'ultima è in certo modo la più importante, come quella che insegna a conseguire il *sommo bene,* e ne diremo perciò qualche parola. « Vi sono due estremi, dice un Sûtra buddhico, l'uno è aspirare alla soddisfazione di tutti i desiderii, a seguire tutti i piaceri, a cercare dappertutto il benessere e la felicità; l'altro è il tormentarci

---

[1] Bigandet, p. 89.

con pratiche inutili di penitenze, di mortificazioni e di austerità.[1] Il giusto mezzo è la via (*mârga*) che guida alla salute».[2] La via, o il metodo che deve condurci a salvazione ha otto parti.[3] Esse sono altrettante condizioni, che l'uomo deve avere per arrivare al Nirvâna, e sono: *la fede, il sano giudicio, l'operare con fine sempre puro ed onesto, il menare vita di religioso, l'adempire tutti i precetti della Legge, l'avere sempre in memoria il passato per poter correggersi nell'avvenire;* e in fine, *il meditare,* che può condurre, anche in vita, ad uno stato di quiete simile al Nirvâna.[4] *La miglior via,* dice il Dhammapada, *è la via che mena al Nirvâna* (Açthângamârga, « la via dalle otto parti »). *Le migliori verità sono le quattro verità* (âryâni satyâni). *La migliore delle virtù è l'essere senza passioni. Il migliore degli uomini, colui che ha occhi per vedere la verità. — Chi cammina fuori della via della salute o del Nirvâna, cadrà in potere di Mâra,*[5] *il tentatore. Chi seguirà la retta via arriverà alla fine di tutte le miserie e di tutti i dolori. —* OGNI COSA CREATA PERISCE; OGNI ESISTENZA È PENA; OGNI FORMA NON È CHE ILLUSIONE: *ecco le verità, che faranno entrar nella via che mena alla quiete.*[6]

Non è mia intenzione di fare un parallelo tra il Buddhismo e gli altri sistemi filosofici dell'India; che sarebbe lavoro di lunga lena, e mi condurrebbe fuori dei

---

[1] Cfr. al cap. I, p. 29.

[2] *Dharma-cakra-pravartana-Sûtra:* Feer, nel *Journ. Asiat.*, t. XV, p. 364-366.

[3] Burnouf, I, p. 630; II, p. 519.

[4] Burnouf, *loc. cit.* — Koeppen, I, pag. 408.

[5] Vedi cap. I, p. 24, nota 1.

[6] *Dhammapada,* cap. XX, versetti 272-280.

limiti che mi sono prefissi; ma non posso lasciare di accennare in poche parole il rapporto che ha colle vecchie credenze brâhmaniche della scuola dei savii. Secondo queste credenze, come abbiamo avuto luogo di accennare, l'universo è Brahman: emana da Brahman, e deve tornare a Brahman. Tutte le cose sono trascinate da un moto continuo, da un incessante cangiamento di forma, e poi spariscono assorbite nella divina sostanza di Brahman. L'uomo è anch'egli una particella dell'universo, una particella di Brahman, e deve tornare a lui; ma la sua povera anima, che uscì pura e santa dal seno del gran tutto, in contatto del male che è nel mondo, perse il primitivo candore, si contaminò e divenne indegna di tornare alla sorgente infinita che la produsse. Deve dunque purificarsi colle sofferenze, santificarsi col dolore. La vita umana, per quanto abbastanza infelice, dà spesso occasione d'aumentare nell'anima quella macchia del peccato; o è troppo breve, il vivere, per purificarla e santificarla interamente. Laonde questa purificazione si protrae per molte esistenze, durante le quali, sotto nuove forme, l'anima espia i suoi falli coll'infelicità di esistere. La natura animata è un sistema di penitenza e di purificazione; e come tale non può offrire che pena e dolore. Non è perciò da meravigliarsi se Çâkyamuni, imbevuto anch'egli delle idee brâhmaniche, tenesse l'esistenza come l'espressione dell'infelicità.

Scopo della filosofia indiana, del Vedanta come del Sâmkhya, è di liberare l'anima dalla necessità della trasmigrazione: che è quanto dire dal dolore. Il mezzo per ottenere questo fine, tanto nell'uno quanto nell'altro dei due sistemi citati, è la Scienza. Il Buddha, ponendo la ignoranza come origine prima d'ogni nostra miseria, non può non indicare anch'egli come mezzo di salute la

Scienza.[1] La scienza che il Vedanta insegna, per porre termine alla trasmigrazione e conseguire la suprema felicità, è la perfetta conoscenza di Dio, o di Brahman, e dei mezzi, coi quali si arriva all'assorzione in lui. La scienza della filosofia Sâmkhya, che non ammette Dio, consiste nella conoscenza dei principii delle cose; il primo dei quali è *prakriti,* « la natura », « la materia eterna », « la causa materiale che produce e non è prodotta », e da cui derivano tutti gli altri principii in numero di venticinque. Il Buddhismo poi, che non riconosce nè il Dio del Vedanta, nè la natura creatrice del Sâmkhya, fa consistere la sua scienza nelle *Quattro grandi Verità,* che più sopra abbiamo esposte. Esse, dopo avere stabilito che il soffrire e l'esistere non sono che una cosa sola, insegnano che la cessazione della trasmigrazione o del dolore non si trova che nel Nirvâna, o nella cessazione dell'esistenza. Così, mentre la suprema felicità, secondo le filosofia Vedanta, è il ritorno dell'uomo a Dio, a quel modo che una parte si riunisce al tutto, cioè perdendo la propria individualità nel seno di Brahman; e, mentre la suprema felicità dell'opposto sistema Sâmkhya è il poter contemplare la natura con l'animo privo d'ogni passione, indifferente alla gioia e al piacere, al disopra del timore e della speranza, sciolto da ogni legame del corpo; la suprema felicità del buddhista è di uscire dal *gran mare dell'essere,* di togliersi per sempre dall'*Oceano della trasmigrazione,* e godere una pace eterna in seno al Nulla.

In quanto alla morale del Buddhismo primitivo, tutto

---

[1] Vedi il cap. I, e il cap. VI, ove si parla dei dodici *Ninâda* o delle 12 cause.

si riduce a praticare la virtù e a frenare le passioni.[1] *Lascia la via del vizio e segui la virtù: il virtuoso ha premio in questa vita e nell' altra* (alludendo alla trasmigrazione). — *Vinci l'odio coll'amore, il male col bene, l'avarizia colla generosità, la menzogna colla verità.* — *Niuno dimentichi il proprio dovere per rispetto altrui; ma appena conosciutolo, lo pratichi sempre e dappertutto.* — *Stai continuamente a guardia di te stesso: le passioni entrano nel cuore come la pioggia in una casa mal custodita.* — *Abbatti la intera foresta della concupiscenza, non ne abbattere un albero solo, o un sol ramo: quando ne avrai distrutto ogni albero, ogni arboscello, ogni erba, allora potrai dire di esser libero, puro, virtuoso.* — *Fino a che non avrai spento il fuoco delle passioni, estirpato dal tuo cuore il più piccolo desiderio, la tua anima sarà schiava; e tu sarai attaccato alle illusioni del mondo, come il vitello alle mammelle della madre.* — *Lascia l' amore, il desiderio, le passioni d' ogni specie; ama la via della pace e del Nirvâna.*[2] *Non oltraggiare chi ti oltraggia, non accusare chi ti accusa, non batter chi ti batte.* Ecco in che consisteva la morale dei primitivi discepoli del Buddha.[3]

Quale doveva essere poi il tenore di vita di coloro che si davano alla religione, Gâutama stesso lo fa conoscere in un discorso che, secondo la leggenda, tenne ai suoi discepoli, poco innanzi la morte. « Cari fratelli, egli disse, fino a che resterete uniti e daccordo, fino a che vi adunerete per parlare della dottrina, con regolare sollecitudine, la istituzione vostra sarà prospera e fiorente.

---

1 Vedi cap. I, pag. 41-42.

2 *Dhammapada,* versetti 14, 166, 168, 223, 283, 284, 285.

3 Wassiljew, p. 83.

E mentre starete insieme, se negli affari importanti della comunità religiosa non prenderete decisione alcuna senza unanime consenso, se non v'imporrete obblighi al di là di quel che vi è stato imposto dalla mia Legge, e se sarete attenti a osservare tutti i comandamenti che vi ho dati, la vostra istituzione si manterrà parimente florida e prospera. Ricordatevi le mie parole: siate sempre rispettosi verso i superiori. Guardatevi che le passioni, e specialmente la concupiscenza, non vi sottomettano al loro giogo tirannico. Amate la solitudine e la quiete; siate osservanti delle regole del vostro ordine. Sia per voi un piacere il ricevere con amorevolezza i buoni religiosi, che venissero al vostro monastero, e conversate con loro. Fuggite le cattive compagnie: applicatevi diligentemente all'acquisto della scienza e della saggezza: meditate intorno alle amarezze della vita e intorno alla instabilità e vanità delle cose umane. Se farete a questo modo, come v'ho detto, la vostra istituzione medesimamente prospererà, e voi sarete rispettati da tutti.[1]

In seguito le prescrizioni per la vita religiosa divennero molteplici e complicate: i voti che il neofito prometteva di compiere si elevarono fino al numero di 250.[2] Si distinsero i peccati in *mortali* (*prajita*), come l'uccisione, il furto, l'impudicizia ecc., e in *veniali* (*sangâvaçêça*), come l'ostinatezza, le parole indecenti, l'onanismo, ecc.[3] Si classificarono anche in peccati che si riferiscono al corpo, e sono tre: uccidere, rubare, fornicare; peccati che si riferiscono alla lingua, e sono la menzogna, la maldicenza, le parole ingiuriose e le pa-

---

1 Bigandet, p. 255-256. — Cfr. anche cap. I, p. 43.

2 Il libro che contiene questi precetti pel clero buddhico porta il titolo di *Pratimôksha Sûtra.*

3 Wassiljew, p. 82-83.

role inutili; peccati che si riferiscono allo spirito, cioè la concupiscenza, la malizia, la incredulità.[1] Oltre a ciò una quantità di minuzie intorno alla maniera di conversare, di muoversi, di vestirsi ecc., riempiono i libri che trattano della vita monacale.

Diciamo ora qualcosa della parte che ebbe Çâkyamuni nella riforma della società indiana del suo tempo. — Alcune delle antiche religioni tenevano come sacrosanto dovere, che un popolo, il quale professava certe credenze; che una tribù, una classe di gente, una famiglia, che godevano di certi privilegi, conservassero puro il sangue, e incontaminato. Così ebbero origine le caste, nelle quali si distinsero alcune nazioni dell'antichità. Caste che, fiere ciascuna de' propri diritti, si mantenevano l'una dall'altra nettamente distinte; mentre d'altro lato legavano strettamente fra loro gli uomini d'uno stesso lignaggio: così che l'individuo sembrava non avesse esistenza indipendentemente dalla classe, nella quale era nato. Quantunque in pratica il numero delle caste, in cui si suddivide anche oggi il popolo indiano, sia assai grande, poichè ogni professione, ogni arte, ogni mestiero è esercitato, per eredità, da un ordine distinto di persone; tutte queste varie classi possono essere considerate nelle quattro caste principali: preti, soldati, mercanti, agricoltori.[2] Una tale distinzione risale a tempi molto re-

---

[1] Hardy, *Man. of Bud.*, p. 460.

[2] Megasthene annovera, tra il popolo dell'India, sette caste invece di quattro: brâhmani, soldati, mercanti, agricoltori, pastori, ispettori, officiali di stato. (Megasthene, in Strabone; *India*, sez. 41). Anche Erodoto (II, 91) suddivide il popolo dell'Egitto in sette caste: preti, soldati, pastori, mandriani, mercanti, interpreti, piloti; mentre Strabone (*Egitto*, sez. 3) lo suddivide in tre caste solamente, cioè preti, soldati e agricoltori.

moti. In un inno a *Purusha* (*Purusha sûkta*), del decimo libro del *Rigveda*, si fa menzione delle quattro caste ora nominate. « Il creato, dice l'inno, è solo una parte di « lui (Purusha): dalla sua bocca uscì il *brâmano*, dalle « braccia il guerriero (*râjanya* o *kshatriya*), dalle cosce « l'agricoltore (*vaiçya*), dai piedi il servo artigiano (*çu*-« *dra*), dalla sua anima (*manas*) la luna, dal suo occhio « il sole, dal suo alito il vento, dalla sua testa il cielo, « dai suoi piedi la terra ecc. ».[1] Purusha, il sole vedico, assume in quest'inno le qualità principali di *Prajâpati* e del *Brâhman* creatore. Così in un libro indiano assai più recente, che porta il titolo di *Jâtimâlâ*, è appunto Brâhman che produce le differenti specie d'uomini a quel modo che abbiamo detto di sopra. « Brâhman », vi si trova scritto, « creò dapprincipio i *brâhmani*, che usci-« rono dalla sua bocca; poi i *kshatriya*, che uscirono « dalle sue braccia; quindi i *vaiçya* dalle sue cosce; in ultimo i *çûdra* dai suoi piedi »; e aggiunge poi, come se si trattasse d'animali di specie diversa: « e ognuno colle loro femmine ».[2] Il dogma della trasmigrazione dell'anima troncava il privilegio di casta, limitandolo alla vita presente; per modo che una tal credenza potevasi tenere come un progresso verso l'uguaglianza degli uomini. Ma questo dogma non era ammesso pienamente dai preti brâhmani, che lo riguardavano come risultato di speculazioni filosofiche: esso infatti, come abbiamo visto, apparteneva alle dottrine professate nelle scuole dei savii brâhmani piuttosto che in quelle de' sacerdoti.

L'obbietto della dottrina del Buddha, che adottò pur essa il dogma della trasmigrazione, fu di salvare l'uomo

---

[1] De Gubernatis, *Mitologia vedica*, p. 282.
[2] S. Hardy, *Man. of Bud.*, p. 69.

dal dolore; obbietto che s'è trovato comune anche agli altri sistemi filosofici dell'India, tanto teisti che atei. Ma oltre alla diversa via, che queste diverse scuole filosofiche percorrono per arrivare al fine, il punto ove principalmente si distingue l'opera del Buddha da quella degli altri filosofi, è la riforma, alla quale valorosamente egli si pose a capo, e senza la quale non avrebbe fatto che aggiungere un'altra scuola alle tante che pullulavano nell'India; e avrebbe resa la sua dottrina sterile e vana al pari delle altre. Tutti gli uomini sono eguali innanzi al dolore. L'abolizione delle caste avrebbe dunque dovuto essere la necessaria conseguenza d'ogni dottrina, che, riconoscendo il dolore come retaggio dei mortali, si fosse affermata capace di liberarneli. Di tutti i filosofi indiani però, il solo Buddha ebbe il coraggio di comprendere tale conseguenza; e di mostrare col fatto, che la sua scienza era universale, e che i beneficii di quella si estendevano agli uomini d'ogni classe. Infatti, mentre i maestri brâhmani, facendo monopolio de' loro insegnamenti, sdegnavano gli uomini di casta inferiore, e mentre filosofi di altre scuole esponevano le loro dottrine ad un numero relativamente piccolo di discepoli e di adepti; Çâkyamuni animato da un coraggio che rasentava l'audacia, e da un sentimento di compassione scevro di parzialità, non facendo distinzione tra uomo e uomo, tra nazione e nazione, predicò la sua Legge ai brâhmani, ai kshatriya, ai vâiçya, ai çûdra, ai càndâla; e in ognuna di queste classi trovò credenti, discepoli, apostoli. Tanto grande anzi apparve la rivoluzione ch'ei portò nelle idee sociali e religiose dell'India, che *molti del popolo ne furono spaventati, e dicevano: il figliuolo dei Çâkya ha perduto l'intelletto.*[1]

---

[1] Klaproth, *Journ. as.*, VII, p. 181.

I Veda non avevano più pel Buddha nessuna autorità, le caste erano eguagliate, gli Dei tenuti come esseri di poco superiori agli uomini; e lo stesso Brâhman, spogliato della sua autorità suprema e della sua qualità di creatore, giacque dimenticato e confuso con le altre divinità inferiori. La sola metempsicosi o la trasmigrazione, fra le credenze brâhmaniche, rimase nel Buddhismo modificata in quella guisa che in appresso vedremo.

L'abolizione delle caste fu la riforma che contribuì, più che le altre, allo incremento e al rapido estendersi della religione buddhica. L'essere stato, Gâutama, di lignaggio nobile, gli facilitò di molto quest'opera di salutare distruzione; imperocchè non poteva supporsi che facesse egli questo per ambizione, o per odio o per dispregio de' grandi. Sarebbe lunga e inutile fatica il citare tutti i passi delle scritture buddhiche, che provano come il fondatore della nuova religione riguardasse tutti gli uomini collo stesso amore, ed egualmente degni dei suoi insegnamenti; ma non possiamo fare a meno di riportarne alcuni, in prova di quanto diciamo. — *La mia legge,* dice Çâkyamuni, *è la legge della grazia per tutti.*[1] *La dottrina che espongo è assolutamente pura, e non fa differenza tra grandi e piccoli, tra ricchi e poveri. Essa è come l'acqua, che piccoli e grandi, ricchi e poveri, buoni e cattivi, lava e purifica. Essa è come il fuoco che abbrucia e distrugge rocce, monti, alberi e tutto ciò che è sulla terra; è come il cielo che riceve donne e uomini, fanciulli e fanciulle, ricchi e poveri.*[2] *Al pari dei quattro grandi fiumi, che, sboccando nel Gange, perdono il loro nome, appena le acque loro si confon-*

---

[1] Burnouf, I, p. 206.

[2] Schmidt, *Der Weise und der Thor*, p. 282.

dono con quelle del fiume santo, così i discepoli del Buddha, sieno essi brâhmani, o kshâtriya, o vâiçya, o çûdra, perdono ogni distinzione, e sono fratelli.[1] *Le quattro caste sono uguali fra loro; nessuna differenza le separa.*[2] Quando Çuddhôdana, padre del Buddha, cercava una sposa pel suo figliuolo: *Il giovanetto,* egli diceva, *non si lascia abbagliare dalla nobiltà della famiglia o della casta; la bontà e la virtù, ecco quel che piace al suo cuore.*[3] Ananda, uno dei patriarchi buddhici, di nobile stirpe e parente del Buddha stesso, incontrando un giorno una fanciulla del popolo, che attingeva acqua ad un pozzo, le chiese da bere: « Io sono una *Candâli,*[4] disse ella, e tu non puoi ricever nulla da me senza rimanerne bruttato ». *Sorella,* le rispose Ananda, *io non domando della tua casta, io ti domando dell'acqua, se vuoi darmela.*[5]

Una predilezione pel povero distingue la religione del Buddha, come quella di Gesù. *È sommamente difficile,* dice Çâkyamuni, *esser ricco e trovare la via della sa-*

---

1 Remusat, *Foe-koue Ki,* p. 60. — Hardy, *E. M.,* p. 11.

2 *Mathurâ Sûtra,* nel *Colombo Observer* dell'11 marzo 1844.

3 *Lalitavistara,* p. 134.

4 I *Candâla* sono gli uomini posti al di fuori d'ogni casta, e formano la classe più umile e dispregiata della popolazione indiana: anche l'ombra stessa d'un Candâla è reputata contaminatrice, ed essi vivono, come lebbrosi, in villaggi separati.

5 Burnouf, I, p. 205. — Un trattatello sanscrito, dove si confutano gli argomenti brâhmanici intorno alle caste e si dimostra l'assurdità di queste divisioni nell'umana famiglia, fu tradotto dall'Hodgson, col titolo *The Vajra-Soochi or Refutation of the Argument upon which the Brahmanical institution of Cast is founded, by the learned Boodhist Ashwa Ghosha,* 1839; ristampato nel *Phoenix,* 1872, t. II, n.° 24, p. 207-210.

lute.[1] *Egli è malagevole vivere santamente, a colui che è di nobile ed alto lignaggio; facile al povero e al meschino.*[2] Quanto è più accetta al Buddha la scarsa elemosina del povero, che non le abbondanti offerte del ricco! In una bella leggenda è detto, che un pugno di fiori offerto al Buddha da un poverello bastava a colmarne il vaso che egli portava seco per le elemosine; mentre non lo potevano riempire dieci mila moggia di doni offerti da un ricco.[3] E un'altra leggenda narra ancora, come un volta, per fare onore al Buddha, molte lampade si erano preparate per essere accese in segno di gioia; ma fra quante ve n'erano, solo una, quella offerta da una povera donna, illuminava il sentiero a questo apostolo della carità; quelle che i re, i grandi, i ricchi avevano donate, si erano tutte come offuscate e spente.[4] Amava anche intrattenersi co' peccatori, piuttosto che con tali che si credessero giusti e saggi. Si racconta, fra le altre, che quando Gâutama coi suoi discepoli dimorava in un bosco delizioso nelle vicinanze di Vâiçâlî, una prostituta per nome Apapalika, che abitava gli stessi luoghi, compiacevasi d'andare spesso a sentir le prediche del Buddha; finchè un giorno invitò umilmente il maestro e gli scolari di lui a mensa in casa sua. L'offerta fu accettata; quando poco dopo, mentre il maestro predicava ad una radunata di nobili, un principe fra tutti il più ricco e di alto lignaggio e di molto sapere lo in-

---

1 *Sûtra in 24 capitoli,* § 11; nella traduzione tibetana dello Schiefner tradotto nel vol. I, *Mélanges Asiatiques tirés du Bulletin de l'Ac. Imp. des Scien. de St. Pétersbourg,* I, p. 442; nella traduzione cinese v. Beal, *A Catena of Bud. Scrip.* p. 195.

2 Schmidt, *Der Weise und der Thor,* p. 40.

3 Remusat, *Foe-koue Ki,* p. 77.

4 Schmidt, *op. cit.*, p. 327.

vitò ad un banchetto, pel giorno già fissato con la cortigiana. Çâkya, dicendo della promessa che aveva, rifiutò l'invito. Allora il principe, presentandosi di nuovo al Buddha, in ricche vesti, bello come un dêva, e con gran séguito di signori, lo pregò con maggiore instanza. Ma il filosofo, invece di cedere, fece una predica intorno alla vanità delle ricchezze e degli splendori terreni, e se ne andò come aveva promesso, seguìto da' discepoli, in casa di Apapalika, lasciando grandemente scandalezzati il principe, i nobili e il popolo.[1]

Oltre a questa benefica riforma, una modificazione men lodevole introdusse Çâkyamuni in seno alla novella società; e questa fu la gerarchia fra i membri che formavano l'assemblea dei credenti (*Samgha*). La gerarchia, che era nulla presso i brâhmani, si trova nel Buddhismo fin dai primordi.[2] Alcune leggende ci presentano il Buddha che conferisce ai suoi discepoli certe dignità, o che dà loro il potere di conferirle altrui.[3] E ci narrano pure della gelosia di alcuni discepoli, nel vedere il loro maestro elevare al grado di Arhân due credenti da poco convertiti, e dimenticare alcuni che gli erano da maggior tempo fedeli.[4] Inoltre devesi notare che, nonostante l'abolizione delle caste, tanto profondo era nel popolo il rispetto per la classe sacerdotale, che i brâhmani, sia anche per la loro cultura nelle lettere, continuarono nella novella società buddhica a godere d'una certa reputazione appresso quelli di altra casta: e i brâh-

---

[1] Bigandet, p. 260.

[2] Foucaux, *Étude sur le Lalitavistara*, Paris, 1870, p. 8. — Wilson, *Religious sects of the Hindus*, p. 366-368).

[3] Bigandet, p. 126.

[4] Bigandet, p. 153.

mani stessi, da parte loro, non potevano tutti facilmente dimenticare i vecchi privilegi e la vecchia loro supremazia. Questo prova, fra gli altri, un fatto rammentato da Fa-hsien ne' suoi viaggi nell' India. Ne' quali si narra, come nella città di Pâtaliputra, detta anche Patna, vivesse un brâhmano di gran dottrina, seguace della scuola Mahâyana, per nome *Lo-tai-tse-pi-mi* (*Artâ Svâmin ?*), il quale era tenuto in molta venerazione dal popolo della contrada, e dallo stesso re che lo venerava come maestro di religione (*Guru*). Ora questo brâhmano era siffattamente altero della casta, alla quale apparteneva, che, séguita a narrare Fa-hsien, quando il re, spinto da un sentimento di benevolenza, lo pigliava famigliarmente per mano, egli poi si lavava da capo a' piedi per purificarsi.[1]

Oltre alla Scienza e alla Morale, oltre anche alla riforma apportata nella società indiana, quel che distinse il Buddhismo dalle scuole de' savii brâhmani, fu la costituzione di una comunità religiosa, che prese il nome di *Samgha,* cioè a dire *assemblea* o *clero.* I componenti il clero non erano preti nel senso antico e moderno della parola; non facevano sacrifizii, non celebravano sacramenti, non officiavano ne' funerali, nè a' matrimonii, non operavano nulla di comune con la corporazione già esistente dei preti brâhmani. I membri del clero buddhico menavano una vita simile a quella de' filosofi brâhmani, de' quali abbiam parlato; se non che, coll'andar del tempo, invece di viversene in eremitaggi separati, presero ad abitare insieme in conventi o *Vihâra,* come furono chiamati que' luoghi di comune residenza de' monaci. Erano chiamati *Bîkshu* o *mendicanti,* come i frati istituiti da

[1] Fa-hsien, *Fo-kuo Ki,* cap. XXVII.

S. Francesco; ma a differenza di questi, e non ostante il nome, era loro proibito di domandare elemosine, ma solo accettarne, se venivano loro offerte dai fedeli, purchè non si fosse trattato di denaro: chè non era loro lecito prendere alcuna moneta, nè altra cosa che avesse del superfluo. Ogni mattina, a certe ore stabilite, i monaci uscivano dai loro conventi, e s'aggiravano silenziosi pei vicini borghi, e ricevevano, in certi vasi che essi tenevano apposta, le offerte volontarie del cibo che doveva servir loro pel giornaliero campamento: non di rado era un giovane discepolo, o novizio che dir si voglia, che andava accattando a quel modo, pel maestro, le offerte del popolo laico.

Çâkyamuni fu il fondatore di questa confraternita; e per quel che concerne la pratica della vita religiosa e i precetti della disciplina, a cui dovevano conformarsi i monaci, egli stesso ne fu il modello, e venne perciò chiamato il *Mahâbhikshu,* o il « Gran Mendicante ». Infatti nell' eremitaggio d' Uruvilvâ, noi lo abbiamo visto non solo stabilire i principii della sua dottrina e del suo sistema, ma stabilire inoltre le regole della disciplina, che egli doveva proporre più tardi ai suoi adepti. Fin d'allora ne prese le abitudini, come se appunto volesse dare un esempio della vita del religioso buddhista. E la leggenda ce lo presenta, che va di luogo in luogo, di foresta in foresta, senza casa nè tetto, riposando all'aperto sul suolo, vestendo un abito che si cucì da sè stesso col rappezzare alcune luride vestimenta trovate in un cimitero, e raccogliendo di giorno in giorno il cibo che gli abbisognava, in una tazza, sola cosa che possedesse oltre l'umile vestito che lo copriva. Tale è pure la vita dei *bîkshu,* o dei monaci mendicanti de' primi tempi. Eglino dovevansi, ad imitazione del Buddha, radere i capelli, e

non portare altro abito che un mantello o tunica senza maniche, fatti con stracci trovati per via; dovevano, innanzi il tempo, in cui si riducessero ad abitar nei Vihâra, passare la vita a cielo aperto, nei cimiteri, o sotto un albero; e non avere possesso d'alcuna cosa, salvo un vaso, dove raccogliere il cibo quotidiano che andavano lemosinando: non potevano fare più di un pasto, nè era lor lecito conservar nulla pel dì venturo.[1] Ma se questa maniera di vivere era possibile nell'India, dove il clima è dolce, ricca de' suoi doni la natura, e pochi i bisogni dell'uomo; e ai buddhisti primitivi, che erano animati dall'entusiasmo della nuova fede; divenne, col progredire della dottrina e coll'estendersi di quella ad altri paesi, impossibile a mantenersi. Laonde la vita austera dei discepoli di Çâkyamuni dovette modificarsi secondo i tempi e i luoghi. Già in alcuni degli antichi scritti disciplinari, che portano il nome di *Vinaya,* si fa menzione dei religiosi buddhisti che nella stagione delle piogge, lasciando i campi e le foreste, cercavano un rifugio presso gli abitanti della campagna e dei villaggi. E passando dai cimiteri, dalle foreste e dai campi, alle grotte, alle celle, ai monasteri, vediamo finalmente questi seguaci del gran mendicante Çâkyamuni, di questo lontano precursore di S. Francesco, in possesso di que' ricchi e sontuosi edifizii, che per la loro magnificenza fanno l'ammirazione dei viaggiatori che visitano il Tibet, la Mongolia, la Cina, il Siam, il Kamboge, la Birmania, il Ceylon, tutti i paesi insomma, in cui domina la religione del Buddha.[2]

---

1 Wassiljew, p. 15.

2 In vero le tradizioni buddhiche parlano della erezione di monasteri sino dal tempo, in cui viveva Gautâma. E per non parlare che dei principali, *Vimbasara,* Raja del Magadha, fabbricò

Benchè lo stesso Çâkyamuni prescrivesse severe norme di vivere ai suoi credenti, era ben lungi dal pensare che le opere e le pratiche esterne fossero superiori alla fede e alla conoscenza della verità. *La semenza dell'albero della salute è la scienza perfetta accompagnata dalle opere.*[1] Le pratiche austere non erano che un mezzo per vincere le passioni, per facilitare la via alla perfezione e alla salute; ma solamente la cognizione perfetta della scienza che il Buddha aveva concepita e insegnata, poteva indicare all'uomo questa via. Dalla vita del religioso buddhista doveva essere escluso tutto ciò che era reputato superfluo: ma i digiuni e le esagerate austerità e le macerazioni praticate dai religiosi della setta brâhmanica erano tenute da Çâkyamuni come inutili e senza profitto per coloro che le praticano. — *Non è il costume d'andar nudi e coi capelli intonsi* (alludendo ai ginnosofisti), *nè la scelta di speciali alimenti, nè il giacere sulla nuda terra, nè il vivere nell'immondizia, nè il fuggire il riparo di un tetto, che possa dissipare l'agitazione, nella quale ci gettano i desiderii non soddisfatti. Che un uomo, tranquillo, raccolto, casto, sia padrone dei suoi sensi; che eviti di far male ad ogni creatura; che adempia la mia legge; ed egli sarà, anche in mezzo al secolo, un brâhmano, un çramana,*[2]

---

un Vihâra vicino a Rajagriha, capitale del suo reame; un ricco mercante di Kosala, per nome *Anâthapindadu*, costrui un altro Vihâra a Srâvastî, sulla frontiera tra Kosala e il Magadha, nelle vicinanze di Benares.

[1] *Praçnôttaramâlikâ.*

[2] *Çramana* (Pali *Samana*) è il nome buddhico corrispondente a *brâhmana*, o prete, dei buddhisti ortodossi. Çramana significava originariamente, nel linguaggio dei brâhmani, « un uomo che compie una dura penitenza » da *Çram*, « affaticarsi ».

un religioso. — Colui che desidera vestir l'abito sacro[1] *senza essersi prima purificato dal peccato, e non pratica la temperanza e la virtù, è indegno dell'abito religioso. — Non è la tonsura che fa religioso un uomo disordinato e che dice falsità: può un uomo essere un religioso, e nello stesso tempo schiavo del desiderio e della passione?*[2]

Considerata così l'opera del Buddha, secondo i tre punti capitali, che abbiam riferiti più sopra, si può concludere: 1.° Nella dottrina, l'opera di Çâkyamuni fu come uno svolgimento maggiore della dottrina de' savii e dei filosofi brâhmani, a fronte dell'antica teologia, e delle credenze de' preti brâhmani del tempo; e fu pure la proclamazione d'una morale sommamente pura e ripiena d'una carità veramente cristiana, che invano si cercherebbe tra' preti e filosofi indiani di quell'età. 2.° In quanto

---

Quando divenne il nome dei religiosi buddhisti, il linguaggio mutò, e *Çramana* fu pronunziato *Samana.* Ora v'è in Sanscrito un'altra radice, *Çam,* « calmare », che in Pali diviene medesimamente *Sam,* e da questa radice *Sam,* « esser tranquillo », e non da *Çram* « esser affaticato », si trasse l'etimologia popolare di *Çramana,* « uomo con spirito quieto e tranquillo » (M. Müller, *Dhammapada,* p. CXXXII). La parola *Çramana* fu conosciuta dai Greci. I filosofi indiani, alcuni dei quali erano chiamati *gimnosofisti,* furono divisi da Magasthene in Brâhmani e Σαρμᾶναι (Magasthene, in Strabone, sez. 39). Le informazioni che lo stesso Magasthene ci ha trasmesse di questi filosofi, i quali non sono che i *Çramana* buddhisti, sembra le abbia prese dai loro avversarii brâhmani, poichè ne parla come di uomini di merito inferiore a questi ultimi. Dice poi che vivevano di riso e altri vegetali, che si astenevano da cibo animale, che vivevano con le elemosine che ricevevano dal popolo, e si mantenevano celibi (Magasth. in Strab.; *India,* sez. 59 e 60).

[1] Letteralmente, *il sacro abito di color giallo,* ossia il *Kâsâva* o *Kâshâya,* l'abito distintivo dei preti buddhisti.

[2] *Dhammapada,* 141, 9, 264.

alla riforma arrecata alla società antica dell'India, fu l'abolizione totale delle caste: abolizione, alla quale i filosofi brâhmani col dogma della trasmigrazione erano involontariamente giunti, ma solo per la vita futura dell'anima trasmigrante. 3.° Nella pratica finalmente fu la istituzione d'una confraternita o comunità religiosa, sottoposta a certe discipline, la quale comprendeva tutti coloro che volevano godere del frutto ultimo degl'insegnamenti di Çâkyamuni, ossia della salvazione finale per mezzo del Nirvâna.

Capitolo III.

Storia del Buddhismo e svolgimento delle dottrine buddhiche.

Le croniche e gli annali che fanno parte della letteratura buddhica, possono a buon diritto prender posto fra i più importanti documenti storici; inquantochè è noto, che alcuni de' fatti che vi sono narrati furono presi come a fondamento della cronologia, nella storia dell'India. È cosa perciò di gran momento conoscere con la maggiore esattezza possibile l'epoca, nella quale la nuova dottrina di Çâkya apparve in mezzo alle altre sètte religiose e alle altre scuole filosofiche, che fiorivano nella valle del Gange. Anzi, come osserva il Remusat, non v'è forse in tutta la storia dell'Oriente una data così importante a stabilire, quanto questa; collegandosi anche alla storia d'una delle più grandi rivoluzioni, che siano avvenute nelle credenze di molti popoli dell'Asia.[1] Un

[1] *Mélanges Asiatiques*, t. I, p. 114.

tal soggetto è pertanto argomento d'investigazioni di singolare importanza: ed è stato infatti tema di serie discussioni, per molti scrittori tanto asiatici, quanto europei.

L'èra buddhica incomincia dall'anno della morte di Çâkyamuni; d'allora principia il computo di tutti gli avvenimenti che si successero fino ai giorni nostri, come presso noi, dalla nascita di Gesù. — Quest'èra religiosa venne iniziata, secondo alcuni, da *Ajâtaçatru,* subito dopo il primo Concilio, che si tenne in Râjagriha.[1] — Ma una gran discrepanza si trova negli autori orientali, quanto al determinare con precisione l'anno, nel quale il Buddha entrò nel *nirvâna,* o che passò da questa vita a quell'eterno riposo che da tanto tempo agognava. Questa discrepanza, lasciando da parte certe date favolose, le quali, come vedremo fra breve, non meritano troppo la nostra attenzione, sta in una differenza di circa duecento anni, fra la più remota e la più recente delle date calcolate dagli Orientali, come anno della morte del filosofo indiano.

La maggior varietà di date si riscontra appresso i popoli che professano il Buddhismo settentrionale; cioè fra' Tibetani, fra' Cinesi, fra' Mongoli e fra' Giapponesi. Quelle che si ricavano dagli scritti della scuola meridionale, che è in vigore nel Ceylon, nella Birmania, nel Siam e nel Pegu, sono più conformi, e tutte si aggirano circa il VI secolo avanti l'èra nostra. La smania di render più venerabile la religione, col farne risalire le origini ad epoca remotissima, indusse alcuni scrittori buddhici a propagare fra il popolo la credenza, che Gâutama fosse vissuto in tempo straordinariamente antico, che portano fin anco al 2500 av. C. La favolosa cronologia ammessa

---

[1] Bigandet, p. 361. — V. più oltre.

dal moderno Buddhismo pei tempi anteriori a Çâkyamuni, e le dottrine del Mahâyâna, che tendevano a fare sparire tutto quel che c'era d'umano e di storico in questa religione, per condurla nei dominii del soprannaturale e del leggendario, trascinarono nel campo del mito anche gli atti della vita di Siddhârta. Non è dunque negli scritti delle scuole prodottesi come ultimo svolgimento delle dottrine del Buddha, che si devono cercare i dati per stabilire una cronologia verisimile; ma in quelli delle scuole che s'inspirano alla dottrina primitiva, o meno corrotta, la quale principalmente si conserva dai Buddhisti del mezzogiorno.

Nella Cina ci fu poi anche un'altra cagione, che indusse ad alterare la data del cominciamento dell'èra buddhica. E questa cagione fu, secondo quello che dicono gli stessi autori cinesi, come si rileva da un'opera che porta il titolo di *Wei-keu thu cih* (lib. LXV),[1] la gelosia che nacque tra i preti delle religioni Taoistica e Buddhica. I seguaci della dottrina del Tao, che non vedevano di buon occhio i progressi di una nuova credenza, tentarono dapprincipio di fare di Lao-tzu e di Çâkyamuni una sola persona; insegnando in pari tempo, che il Buddhismo e il Taoismo non erano infine che una medesima religione, che i due insegnamenti procedevano da una sorgente comune, e avevano un solo fondatore. A provare tale asserzione i Taoisti cercarono di mostrare, che il Buddha morì il terzo anno dell'imperatore *Khao-wang* dei *Ceu,* ossia l'anno 437 av. C., quasi un secolo dopo la morte di Lao-tzu; e che la leggenda della vita del Savio indiano poteva dunque benissimo esser quella del Savio dell'Impero di mezzo, passata col tempo nei

[1] Cit. dal Beal, *Travels of Fah-Hian and Sung-Yun,* p. 23-24.

paesi d'Occidente. Inoltre qualche simiglianza in alcuni atti della vita di questi due filosofi concorreva essa pure a trarre la conclusione, a cui si voleva venire, della identità delle loro persone e dei loro insegnamenti. Ma i preti buddhisti sdegnati si opposero vivamente a tali asserzioni, negando qualsiasi relazione con Lao-tzu e le dottrine di lui. E si adoprarono a mettere in evidenza il fatto: che l'epoca precisa della morte di Çâkya non fu il 437 av. C., ma invece 170 anni più innanzi; perchè, secondo essi, il Buddha nacque il 9.° anno dell'imperatore *Cuang-wang* della stessa dinastia dei *Ceu*, ossia il 687 av. C. e morì di 79 anni, cioè 608 av. C. I monaci delle due religioni continuarono per un gran pezzo a disputare intorno a tale argomento; e in queste dispute non si mancò d'ambo le parti, come sempre accade, d'alterare e d'esagerare i fatti. Così la data della nascita di Gâutama fu, coll'andar degli anni, spinta sempre più verso un'alta antichità; per sempre più allontanare il riformatore indiano dal misantropo filosofo cinese. Vediamo, per esempio, alcuni scrittori buddhici cinesi del tempo dei *Thang* (618-906) portare essa data al 1052 av. C.; e alcuni altri, dal tempo della dinastia degli *Yüan* (1280-1367) farla risalire fino al 2200 av. C.

Per tacere di tutte quelle date, che non sono accettate da scrittori imparziali e di qualche autorità, dell'Impero di mezzo, quella appunto che s'incontra più di frequente ne' libri cinesi pone l'anno natalizio di Çâkyamuni al tempo, in cui regnava *Cuang-wang* dei *Ceu* (696-581):[1] data che l'*Enciclopedia* di Ma Tuan-lin pre-

---

[1] Gli autori cinesi di fede buddhica ammettono anch'essi questa data di preferenza alle altre, per tre ragioni: 1.ª perchè concorda con le tradizioni de' prodigi che accaddero al tempo

tende determinare con precisione a questo modo: 9.° anno, 4.° mese, 8.° giorno dell' ascensione al trono del citato monarca (687 av. C.).[1] Di nessun valore storico sono le altre date che si rilevano dal *Râja taranginî*,[2] che fa nascere Gâutama l'anno 1436 av. C.; quelle tolte da alcuni scritti tibetani che la portano fino al 2422 av. C.; quelle degli autori mongoli, tartari e giapponesi, che tolsero le notizie dalla storia del Buddhismo da fonti tibetane o cinesi. Presso tutti questi popoli che rappresentano il settentrione del mondo buddhico, l' epoca della morte di Çâkyamuni più generalmente accettata è quella che corrisponde all' undecimo secolo avanti l' èra nostra. Così i Tibetani, fra le loro quattordici date differenti, regi-

---

della nascita del Buddha; 2.ª perchè concorda colla profezia (del *Nirvâna Sûtra*), la quale pretende che la *Vera legge* deve durare 500 anni, e la *Legge delle immagini* 1000 anni; 3.ª perchè è stabilito ne' ricordi dell' India, che la morte del Buddha avvenne 1200 o 1300 anni avanti il regno di *Kao-tsung* della dinastia *Thang* (Beal, *Trav. of Fah-Hian*, p. 24, nota).

[1] *Wen-hien-thung-kao*, CCXXVI, f. 1. Al fog. 7 dello stesso libro si trova indicata un' altra data, per l' anno natalizio, in questi termini: « 24.° anno, 4.° mese, 8.° giorno di *Cao-wang* dei *Ceu* ». *Cao-wang* salì al trono il 1052 av. C.; perciò il 24.° anno del suo regno cadrebbe nel 1028 av. C.

[2] RAJA TARANGINÎ; *history of Cashmir, consisting of four Compilations:* I. *Râja taranginî by* Kalhana Pandita (1148, d. C.); II. *Râjâvali by* Jona Râja (1412); III. *Continuation of the same by* Sri Vara Pandita (1477); IV. *Râjâvali Pâtaka by* Prâjya Phatta (1586). Calcutta, 1835. — RAJA TARANGINÎ; *histoire des rois du Kachmir, publiée en Sanscrit et traduite en Français par* A. Troyer. Paris, 1840-52. — RAJA TARANGINÎ; *histoire du Kachmir traduite de l' Original sanscrit par* H. H. Wilson: *extraite et communiquée par* Klaproth; Paris, 1826. — La data citata di sopra si trova registrata nella sloka 172 del testo sanscrito pubblicato dal Troyer, ed a pag. 406 della sua traduzione.

strate da Csoma Körösi,[1] s'attengono in generale a quella che fa accadere il *nirvâna* del Buddha nell'anno 1000 av. C.;[2] e questo stesso tempo, presso a poco, è ammesso comunemente, per tale evento, anche dai Cinesi,[3] dai Cocincinesi,[4] dai Tartari,[5] dai Mongoli[6] e dai Giapponesi.[7]

Quanta disparità si trova negli scrittori tibetani, cinesi e in quelli del nord e nord-ovest dell'India, circa allo stabilire l'anno della nascita o della morte di Siddhârta, altrettanto accordo si riscontra, relativamente, ne' libri appartenenti alla scuola meridionale, nel registrare un tal fatto. Gli annali pali del Ceylon, conosciuti col nome di *Mahâvança,* pongono il *nirvâna* o la morte

---

1 Csoma Körösi, *Gram. of the Tib. Lang.*, p. 199 e 201. Queste quattordici date, desunte dai libri tibetani, sono: 2422, 2148, 2139, 2135, 1310, 1060, 884, 882, 880, 837, 752, 653, 576, 546.

2 Csoma Körösi, *Asiat. Resear.*, t. xx, p. 41.

3 Neumann, *Z. f. d. K. d. M.*, t. iii, p. 113. — Remusat, *Foe-koue-ki,* p. 79 (n. 1029; m. 950.)

4 Remusat, *op. cit.*, p. 115 (n. 1029.)

5 De Guignes, *Histoire des Huns,* t. ii, p. 223 (n. 1027.)

6 Schmidt, *Geschichte der Ostmongolen,* p. 314 (n. 1027 o 1022.) — Pallas, *Sammlung historischer Nachrichten über die mongolischen Völkerschaften,* registra due date: una, al t. ii, p. 19, 2044 av. C.; l'altra, al t. ii, p. 11, 988 av. C.

7 Kömpfer, *Geschichte und Beschreibung von Japan,* p. 172 (n. 1027.) — Il *Wa-kan-san-tsai-tu-ye,* lib. xix, f. 7, dice che il Buddha nacque il 26.° anno, 4.° mese, 8.° giorno dell'imperatore *Cao-wang* dei *Ceu* (1026 av. C.), e che morì il 53.° anno dell'imperatore *Muh-wang* della stessa dinastia (948 av. C.). Al lib. lxiv, f. 21 della opera medesima, la data della nascita è segnata il 24.°, non il 26.° anno di *Cao-wang,* cioè il 1028 av. C.; e in tal modo si trova registrata anche nella edizione cinese di detta opera, al lib. xiv, f. 21.

del Buddha, al 543 av. C.[1] Questa data è generalmente accettata dai singhalesi, e, con poca differenza, dagli abitanti di gran parte dell' Indo-Cina. Così i Birmani credono comunemente che la morte di Çâkyamuni avvenisse il 544 av. C.;[2] gli abitanti dell'Asam, il 520 av. C.;[3] i Peguani, il 558 o 59 av. C.;[4] i Siamesi, il 542 o 43.[5]

Se taluno, da questa confusione d' opinioni intorno all' anno della morte di Gâutama, volesse trarre la conclusione della poca o punta probabilità di vedere in lui una persona veramente storica, sarebbe in errore. Il cominciamento dell' èra nostra dalla miracolosa nascita di Gesù è stato anch' esso soggetto di dispute, come fu in Oriente il cominciamento dell' èra buddhica. Trentacinque autorità delle più ortodosse scuole cristiane differiscono fra loro di dieci anni sul tempo, in cui accadde il fatto più portentoso che abbiano a narrare gli annali dell' umanità. Il fissare con precisione il principiare di questa nostra èra di redenzione fu trovato così difficile, che lo Scaligero scrive, che il determinare il giorno della nascita del Cristo appartiene più a Dio che all' uomo. La differenza dalla massima (608 av. C., generalmente accettata de' Cinesi) alla minima (520 av. C., di alcuni Indo-Cinesi) delle date per la morte del Buddha, fra quelle che abbiamo riportate di sopra come probabili, è

---

[1] Tournur, *Examination of the Pâli Buddhistical Annals*, nel *Journ. of the As. Soc. of Bengal*, t. VI, p. 505.

[2] Crawfurd, *Journal of an embassy to Ava*, p. 489. — Burney, *Translation of a Burmese inscription from Buddha Gaya*, nelle *As. Res.*, t. XX, p. 169.

[3] Burnouf, nel *Journal Asiat.*, 1827, t. X, p. 142.

[4] Klaproth, *Leben des Buddha*, nell'*Asia polyglotta*, p. 124.

[5] Low, *On Buddha and the Phrabât*, nelle *Trans. of the R. As. Soc.*, t. II, p. 57.

ottantotto anni; di gran lunga perciò maggiore della differenza del tempo assegnato alla nascita di Gesù. Ma è da considerare la maggiore antichità che conta il Buddhismo; e i mezzi migliori che noi avemmo per rintracciare la verità, o per avvicinarvisi. In quanto a quell'altre date buddhiche che sorpassano di molti secoli quelle delle croniche singhalesi, e hanno perciò del favoloso; per le ragioni che abbiamo dette di sopra, si possono tenere in quel conto, in cui si tiene tra noi la data della creazione del mondo, o del diluvio: dove troviamo la medesima disparità d'opinioni che fra' Buddhisti. Centoventi congetture differenti abbiamo intorno all'epoca della creazione, con altrettante date; nelle quali, fra la più antica (6984, secondo le *Tavole Alfonsine*) e la più vicina a noi (3616, secondo il *Rabbi Lipman*), si trova il divario di 3268 anni. Pel diluvio ne abbiamo sedici sole, delle date; ma dalla massima (3246) alla minima (2104) ci corrono 1142 anni.[1]

Se v'è confusione d'opinioni, fra gli autori orientali, circa al determinare il cominciamento dell'èra religiosa del mondo buddhico, non minore confusione esiste nello stabilire il succedersi de' fatti, occorsi dalla morte di Çâkya insino al principio dell'èra nostra. Anche qui gli scrittori indigeni si distinguono principalmente in due classi: quelli che rilevano i fatti e la cronologia dalle tradizioni del Buddhismo settentrionale, e quelli che si attengono alle tradizioni del Buddismo del mezzogiorno. Queste due tradizioni hanno due diverse cronologie per gli avvenimenti de' primi cinque secoli dell'èra buddhica. Il discutere i molti punti controversi di storia e crono-

---

[1] Hales, *Analysis*, t. I, p. 212. — Nott and Gliddon, *Ethnological Researches*, p. 658, 659, 665.

logia indiana e i molti dubbii che si affacciano alla mente di chi studia i ricordi di que' primi secoli del Buddhismo, ci porterebbe troppo lontani. Noi cercheremo dunque, senza entrare in discussioni aride e astruse, di tracciare una cronologia che più si accosti al verisimile; la quale ci possa servire di guida nella esposizione che stiamo facendo dello svolgimento delle dottrine di Çâkyamuni.

Fortunatamente per porre un termine alle incertezze che presenta questo periodo della storia dell'India, e per assicurarci della veracità della cronologia trasmessaci dagli scritti dei Buddhisti meridionali, e in special modo dalle croniche singhalesi, avremo una base abbastanza solida su cui poggiare, un fatto abbastanza certo, intorno al quale gli autori contemporanei sono d'accordo. E questo fatto è la conoscenza del tempo, in cui visse il re Candragupta, pervenutaci per via degli storici greci, delle tradizioni indiane, e delle croniche buddhiche.[1] La data dell'ascensione di questo sovrano al trono del Magadha sarà il punto, da cui partiremo; dapprima, per risalire in antico, e ricostruire la cronologia fino al tempo del Buddha, dipoi per ridiscendere fino all' incominciamento dell' èra cristiana.

È un fatto ben noto che gli storici greci fanno menzione di un re indiano, il quale, dopo la morte di Alessandro (323 av. C.), pose fine all' invasione macedone nel Panjâbî, e in pari tempo fondò un potente impero nell' Industani. Morto il gran capitano, Eudemo uccise Poro per impadronirsi del regno (317 av. C.); quando un avventuriero, che i Greci chiamano *Sandrocotto,* e

---

[1] Le autorità greche e indiane intorno a Candragupta vennero ristampate dall' Wilson, *Indu Theater*, t. II, prefazione al *Mudrâ Râksasha.*

gl'Indiani *Candragupta,*[1] costrinse Eudemo stesso e tutto il suo esercito a lasciare Panjâbî.[2] Questo Sandrocotto era nella città di Taxila, quando Alessandro aveva allora allora cominciato la sua campagna nell'India. Lo si dice un principe del paese dei *Gangaridi* e dei *Prasi,*[3] esiliato come nemico del monarca che vi regnava, il quale aveva nome *Aggramme.* E si narra che si presentasse al duce macedone, e, fattogli conoscere come fosse facile conquista quella del reame di detto Aggramme, e vantando diritti ch'ei pretendeva avere al trono occupato da quel sovrano, si profferisse, egli ed i suoi, in aiuto all'esercito greco. Tali proposte non furono però accolte come egli credevasi. Ciò non ostante appena Alessandro ebbe lasciato il Panjâbî, Sandrocotto alla testa di avventurieri s' impadronì di Pâtaliputra,[4] e ne ottenne il governo, ponendo fine alla dinastia *Nanda,* che allora dominava sul Magadha;[5] quindi cacciò i Greci dall' India, e stabilì il suo impero sull' intero Industâni e nel Panjâbî.[6] Trent'anni dopo

---

1 Le ordinarie forme greche di questo nome, Σανδρόκοττος, Σανδράκοττος, Σανδρόκυττας, si dice derivino dalla forma prâkrita del nome stesso, e Σανδρόκυπτος, dalla sanscrita.

2 *Diodoro Siculo,* XIX, 14. — *Giustino,* XV, 4. — Lassen, *Ind. Alt.* t. II, p. 64.

3 Col nome di Πράσιοι o Πραίσιοι, da *Prâcya,* orientale, s'indicava un popolo ad oriente del paese indiano occupato dai Greci. *Gangaridi* è un nome generico per gli abitanti delle rive del Gange. Con questi due nomi però sembra si voglia indicare i paesi di Magadha e Kosala.

4 *Pâtaliputra,* Παλίβοθρα o Παλίμβοθρα di Arriano, che egli pone nel territorio dei *Prasi,* giace al punto di confluenza del fiume *Çona* (detto anche *Hiranyavâhu,* e da Megasthene Ἐραννοβόας) col Gange. Questa città ebbe anche il nome di *Pushpapûra* e *Kusumapûra.*

5 Lassen, *Ind. Alt.* t. II, p. 211 e 214.

6 Plutarco, *Vita d'Alessandro.*

la morte di Alessandro, quando il vasto dominio da lui conquistato nell'Asia si andò suddividendo, la regione tra l' Eufrate e l' Indo fu data a *Seleuko Nikator*, che aveva accompagnato Alessandro alla spedizione d'Oriente. Seleuko essendosi voluto spingere oltre l' Indo, ebbe a combattere Sandrocotto, che aveva già consolidato il suo impero nel bacino del Gange. La guerra terminò con un trattato d' alleanza fra questi due sovrani asiatici. Seleuko lasciò a Sandrocotto il libero dominio dell' India e delle terre fino alla catena del Paropaniso, a patto che gli recasse aiuto, con cinquecento elefanti, nelle guerre che egli era di continuo costretto a fare per mantenersi saldo ne' suoi Stati. Quest'alleanza fu conclusa da *Megasthene*, ambasciatore greco che stava alla corte di Seleuko Nikator, e dal quale si hanno le più autentiche informazioni intorno alla storia, ai costumi e alla civiltà della valle del Gange, in quel periodo di tempo.[1] Morto Sandrocotto, ebbe il trono del Magadha Annitrocate,[2] o Ἀλλιτροχάδως, come lo chiama Strabone.[3] Ecco, in poche parole, quel che gli scrittori greci ci hanno lasciato in memoria del monarca, la cui identificazione col personaggio che gli Indiani chiaman Candragupta, è cosa da non lasciar dubbio. L'anno, in cui Candragupta salì al trono del Magadha, si può tenere che fosse tra il 317 e il 315 a. C.[4]

Cerchiamo ora d' investigare, secondo gli scrittori indigeni e in particolar modo secondo quelli che seguono

---

1 Lassen, t. II, p. 216 e 219.

2 In sanscrito *Amitraghâta*, detto anche *Pushapamitra*, è conosciuto più comunemente nelle croniche del Magadha col nome di *Bindusâra* o *Vindusâra*.

3 Strabone, XV. 53.

4 Lassen, t. II, p. 65. — Koeppen, t. I, p. 166.

le tradizioni del Buddhismo meridionale, la storia del Magadha nella serie dei re che si successero al trono di quel paese, dal tempo di Çâkyamuni fino a quel Candragupta, che abbiamo ora conosciuto per mezzo degli autori greci. S'è detto, negli altri capitoli, che *Bimbasâra* aveva la sua corte in Râjagriha, allora capitale del Magadha, quando il Buddha visitò quella città. Ora le croniche buddhiche fanno succedere a quel sovrano il suo figliuolo *Ajâtaçatru;* il quale s'impossessò del trono, ucciso che ebbe di propria mano il vecchio padre. Dopo aver regnato trentadue anni, ossia fino all'anno venticinquesimo dalla morte del Buddha,[1] morì anch'egli della stessa morte, e il figliuolo *Udâyi* o *Udâyaibhadra* prese le redini del governo, che tenne fino all'anno quaranta dell' èra buddhica, nel quale anno venne egli pure ucciso dal suo figliuolo *Anuruddhaka.* Il regno di quest'ultimo fu di corta durata: imperocchè *Munda,* figliuolo di quel principe, resosi colpevole dello stesso delitto, usurpò il trono paterno. Munda esercitò la sovranità fino all'anno 49 di Buddha; ma lo attese la sorte de' suoi antenati, e il suo figliuolo e successore occupò la reggia fino al 63 d. B.[2] Il popolo indignato per tante atrocità, volendo metter fine a questa dinastia di parricidi, si scelse egli stesso un re, che ebbe nome *Çiçunâga;*[3] il quale proclamato al trono l'anno 63 dell'èra buddhica, morì l' 81.° dell'èra stessa, dopo ventidue anni di regno; e gli successe *Kâlâçoka,* suo figliuolo, che trasportò la capitale da Râgagriha a Pâtaliputra.[4]

---

1 Bigandet, p. 340, nota, e p. 347 e 362.

2 Bigandet, p. 362.

3 Secondo dati brâhmanici, *Çiçunâga* era discendente di *Ajâtaçatru* e della stessa dinastia. (Lassen, t. II, p. 89).

4 Lassen, t. II, p. 91. — Bigandet, p. 363.

La nuova dinastia fondata così da *Çiçunâga,* dopo la caduta di quella di *Batthiya,* padre di *Bimbisâra,* non ebbe lunga durata. Kâlâçoka, morto dopo 28 anni di regno,[1] lasciò dieci figliuoli, il maggiore dei quali fu *Bhadrasena,* che l'un dopo l'altro ebbero il governo, durante un periodo di 33 anni secondo alcuni,[2] o di 22 secondo altri.[3] Ma al tempo dell'ultimo di questi dieci figliuoli, che si chiamava *Pinjamakha,* un avventuriero per nome *Ugasena-Nanda* rovesciò la dinastia regnante, e ne fondò una della sua stirpe, che prese appunto l'appellativo di *Nanda.* Questa dinastia si compose soltanto degli otto fratelli d'*Ugasena,* che salirono a vicenda sul trono, regnando in tutti 22 anni, a starsene all'opinione de' più;[4] mentre alcuni autori brâhmani invece fanno rimanere in trono il solo fondatore di essa dinastia, per lo spazio di 88 anni.[5] Altri scrittori buddhici poi, a cagione degli anni di regno e del numero di sovrani, confusero i nove *Nanda* coi nove fratelli di *Bhadrasena,* e ne fecero una sola dinastia.[6]

Dopo la distruzione di Vaiçâlî per opera del re *Ajâtaçatru,* i principi di quella terra, per fuggire alla strage, si rifugiarono in un paese verso l'oriente, e vi fondarono un' altra città che fu detta *Maurya.* Costretti più tardi ad abbandonare anche quella residenza, e ricoverarsi altrove, accadde che la moglie di uno di que' nobili fuggiaschi, essendo incinta, partorì in esilio un fan-

---

1 Bigandet, p. 363 e 371.

2 Bigandet, p. 371.

3 *Dîpavançâ.* (Turnour, nel *Journ. of the As. Soc. of Bengal,* VII, 726).

4 Bigandet, p. 371.

5 Koeppen, I, p. 160, nota 1.

6 Lassen, t. II, p. 97.

ciullo, a cui fu dato il nome di *Candragupta.*[1] Costui fu quello che riuscì a vendicare la sua famiglia, e a sedere sul trono de' discendenti di chi aveva distrutto la reggia de' suoi padri; poichè, dopo una vita avventurosa, noi lo vediamo, innalzato a sovrano del Magadha l'anno 162 dell'èra buddhica, governare quello Stato fino al 186, ossia per lo spazio di 24 anni. La dinastia da lui fondata prese il nome di *Maurya.*[2]

Bindusâra o *Vindusâra,*[3] figliuolo di *Candragupta,* successe a suo padre nell'età di soli sedici anni, e morì dopo 27 anni di regno,[4] cioè il 214 d. B. — Alcune tradizioni danno il nome di *Maurâ* alla madre di Candragupta; e dicono che la moglie di lui era della famiglia *Nanda,* e che egli la scegliesse in questa famiglia, perchè i discendenti della sua stirpe fossero imparentati colla dinastia di quel nome. — *Bindusâra* ebbe sette mogli e moltissimi figliuoli, fra cui *Açôka* e *Tisya,* nati d'una stessa madre;[5] il primo de' quali, come vedremo, ebbe una grandissima parte nella storia del Buddhismo. Le tradizioni settentrionali ci dicono che Açôka incominciasse per avere il governo di *Paralìputra,* città posta sugli alti monti del reame di *Kâçya,* che ebbe in appannaggio dal padre, per una vittoria riportata su gli abi-

---

1 Secondo il *Mahâvança* (Introd., p. XL), *Candragupta* fu partorito nella città di *Pushpapûra* altrimenti detta *Pâtaliputra.*

2 Lassen, p. 205.

3 « *Vindusâra* ist aus *vindu,* Tropfen oder Flecken, und *sâra* Essenz ». (Lassen, p. 222). — Secondo il *Vâyu-Purâna, Vindusâra* si chiamava *Bhâdrasâra,* e regnò 25 anni; suo padre 24. Il *Bhâgavat-Purâna* lo chiama invece *Vârisâra.* (Ibidem).

4 Ovvero 28, secondo il *Mahâvança.*

5 *Mahâvança,* V. p. 21. — Bigandet, p. 375.

tanti del Nepal;[1] mentre le tradizioni del Buddhismo meridionale dicono che fu dapprincipio governatore di *Ujjayinî.*[2]

Inimicatosi co' fratelli, che regnavano sopra diversi Stati, prese a far loro la guerra e a conquistarne le terre; e si racconta che, per ottenere finalmente il trono paterno, uccidesse il fratello *Susîma,* che era stato da Bindusâra prescelto a succedergli, come primogenito. Si trovò per tal modo a capo d'un vastissimo reame, che comprendeva tutto l'Hindustani, il Panjâbî e l'Afghânistan: cioè a dire tutto il paese compreso dalla baia del Bengal all'Oceano Indiano, e dal fiume Nerbudda alle montagne del Kaçmîra: le frontiere nord-ovest erano segnate dall'Indukush.[3]

Nei primi anni del regno, Açôka fu persecutore crudele del Buddhismo; ed essendosi dato a commettere ogni sorta di violenze, s'ebbe perciò il nome di *Caudâçôka.*[4] Ma non tardò a divenire caldo seguace e propugnatore delle dottrine che s'era messo a combattere, convertito che fu per opera di *Nigrôsha.* Era questi figliuolo di quel *Susîma* ucciso già da Açôka stesso: e la madre lo partorì, dopo la morte del marito, in un villaggio di Candala, dove s'era rifugiata. Il fanciullo, fattosi poi monaco, divenne un santo, e riuscì a condurre il feroce suo zio sulla via della fede buddhica.[5] Questo monarca si fece allora il più operoso ed efficace propagatore degl'insegnamenti di Çâkyamuni; e alcune iscrizioni, delle quali par-

1 Wassiljew, p. 46.
2 L'*Ozene* di Tolomeo, ossia l'odierna *Oujein.*
3 Wassiljew, p. 46.
4 Wheeler, *The Hist. of India,* t. III, p. 234.
5 Bigandet, p. 377 e segg.

leremo in breve, ce lo attestano sicuramente. « *Nei tempi andati,* dice una di queste iscrizioni, *i re non conoscevano che la via dei piaceri; ma Priyadarçi* (Açôka), *giunto al decimo anno del suo regno, ottenne la scienza perfetta che fu insegnata dal Buddha, e conobbe che è solamente il cammino della Legge e della salute, che conviene percorrere* ». — « *Priyadarçi,* dice un' altra di dette iscrizioni, *non agogna nè la gloria nè la fama. La sola gloria, a cui aspira, è di vedere il suo popolo praticare la religione del Buddha, e adempiere tutti i doveri che ella impone* ». — Açôka, dopo la sua conversione, diventò benigno e pio, quanto prima era stato perverso e crudele: ed egli, che aveva uccisi di propria mano i fratelli per ottenere il trono, giunse ad abolire nei suoi Stati la pena di morte, dopo che uno dei suoi ordini, male interpretati, costò la vita a un innocente. Questo monarca pei suoi atti di religiosa pietà, e per essere stato il protettore del Buddhismo, ricevette il nome di *Dharmâçôka,* o « Açôka della Legge ».[1] Coprì l'India di monumenti e di templi in onore di Çâkyamuni; distribuì al clero tutti i suoi tesori;[2] alcune leggende fanno ascendere a 84,000 le città indiane che egli arricchì di monasteri.[3]

Da quanto abbiamo ora esposto, resulta la seguente serie cronologica dei re del Magadha:

Ajâtaçatru, l' ottavo anno del quale morì il Buddha: regnò 32 anni.

Udâyabhadra o *Udayâçva* . regnò 16 an. — 24 an. *d.Bud.* = 519 *av.C.*

---

1 Altri dicono che ricevesse questo nome il quarto anno del suo regno, cioè 218 d. B. (Bigandet, p. 376).

2 Wassilejew, p. 46.

3 Bigandet, p. 381. — Fa-hsien, cap. XXVII.

Anuruddhaha .	regnò	4 an. —	40 an. *d.Bud.*	=503 *av.C.*
Mundo	»	4 » —	44 »	=499 »
Nâgadasâka . .	»	24 » —	48 »	=495 »
Çiçunâga. . . .	»	18 » —	72 »	=471 »
Kâkavarnin, chiamato anche *Kâlâçôka*. . . .	»	28 » —	90 »	=453 »
Figliuoli di *Kâlâçôkâ*. . . .	»	22 » —	118 »	=425 »
Dinastia *Nanda*	»	22 » —	140 »	=403 »
Candragupta. .	»	24 » —	162 »	=381 »
Bindusâra o *Amitraghâta*.	»	28 » —	186 »	=357 »
Açôka, soprannominato *Dharmâçâka* . .	»	37 » —	214 »	=329 » [1]

[1] Secondo fonti Birmane e Siamesi la serie dei re del Magadha è la seguente:

Acatasath-min . regnò 24 anni
Udayabhattamin » 16 »
Munta . . . . . . » 8 »
Anurundha
Nagadasa . . . . » 24 »
Pisugata
Susunaga . . . . » 18 »
Kalausauka . . . » 21 »
Baddhasana, Kauranta, Vanta, Singara, Jalonka, Ussabha, Kauncasa, Kaurakya, Nandasana, Pincakamin } 10 figliuoli di Kâlâçôka » 22 »

Uggasaenanda, Pantarakananda, Pantaratissananda, Sutapalinanda, Atapalananda, Gauvisananda, Rasugiddhakananda, Gauvarananda, Dhanananda } I nove Nanda
Candagutta, Bintarasa, Siridhammasauka } 29 anni

(Bastian, *Geschichte der Indochinesen*, p. 542).

L'archeologia orientale ha scoperto monumenti importanti, risguardanti *Dharmâçôka,* l'ultimo di questa lista; i quali riuscirono di tanto valore per la storia, quanto le testimonianze degli autori greci, a cui più sopra accennammo, a proposito dell'altro sovrano indiano, Candragupta. Circa il 1835 furono trovate in varie parti dell'India iscrizioni,[1] alcune scolpite su colonne, come quelle scoperte a *Delhi,*[2] *Allahâbâd*[3] e *Bakhra;* altre sulle rocce, come quelle di *Dhauli*[4] in Orissa, di *Kapur-i-Giri*[5] in prossimità di *Pishâuer,* di *Girnar* o *Girinagara,*[6] nella penisola di Guzerate, di *Bhabra*[7] tra Gehaipur e Delhi. Era la prima volta che l'India offriva alla curiosità europea un tal genere di monumenti. James Prinsep, il Norris, l'Wilson e il Burnouf giunsero

---

1 J. Prinsep, *On the edicts of Piyadasi, or Asoka, the Buddhist monarch of India* ecc. nel J. A S. B., t. VII, p. 219.

2 J. Prinsep, *Interpretation of the most ancient of the inscriptions on the pillar called the lât of Feroz Shâh, near Delhi* ec. nel *Journ. of the As. Soc. of Bengal,* t. VI, p. 566.

3 T. S. Burt, *A Description, with Drawings, of the Ancient Stone Pillar of Allahabad,* nel *Journ. A. S. B.*, t. III, p. 105. — B. H. Hodgson, *Notice of some Ancient inscriptions in the Characters of the Allahabad Column,* nel *J. A. S. B.*, t. III, p. 481.

4 J. Stephenson, *Excursion to the Ruins and Site of an Ancient city near Bakhra, 13 cos north of Patna and six north from Singhea,* nel *J. A. S. B.*, t. IV, p. 128.

5 J. Prinsep, *Examination of the separate edicts of the Aswastama inscription of Dhaulî in Cuttack, J. A. S. B.* t. VII, p. 434. — M. Kittoe, *Note on the Aswastama inscription,* ibidem, p. 435.

6 E. Norris, *On the Kapur-di-Giri Rock inscription, Journ. A. S. B.*, t. VIII, p. 303. — Wilson, *On the Rock inscriptions of Kapur-di-Giri, Dhauli and Girnar. J. A. S. B.*, t. XII, p. 153.

7 S. Postans, *Notes of a Journey to Girnâr in the province of Kattywâr, for the purpose of copying the ancient inscriptions near that place. J. A. S. B.* t. VII, p. 865.

à decifrarle. Esse contenevano gli editti di un re, che vi era chiamato col nome di *Priyadarçi*, cioè a dire «inclinato all'amorevolezza», in Pali *Piyadasì* (nome che si trovava preceduto anche dall'appellativo di *Devânâm-priya*), coi quali egli dà ai suoi popoli precetti e consigli concernenti la morale, la propagazione della Legge del Buddha e lo incremento di quella. Poco dopo che tali iscrizioni furono scoperte, il Turnour dimostrò che questo *Priyadarçi* non era che *Açôka II* o *Dharmâçôka,* del quale ho fatto menzione poco sopra. La cosa si tenne per certa; in quanto che il *Mahâvança,* dal quale il Turnour tolse così preziosa notizia, dice che *Priyadarçi* era nipote di Candragupta e figlio di Bindusâra, ed era vicerè di Ujjayinî. Ora Açôka, tra' figliuoli di Bindusâra, è appunto colui che fu vicerè di Ujjayinî.[1] La identificazione di questi due personaggi, quantunque messa in dubbio dall'Wilson, è oggi generalmente accettata, tanto per le notizie del *Mahâvança* intorno a questo re, quanto per la somiglianza grandissima che si riscontra tra il Pryadarçi degli editti e l'Açôka[2] delle leggende che si trovano tra i ricordi delle croniche buddhiche. Le iscrizioni che questo re ci ha tramandate, hanno molta importanza, non solo per la storia dell' India, dandoci un' idea dell' estensione di territorio su cui signoreggiava Priyadarçi, ma ancora perchè ci danno modo di formarci un esatto concetto dello stato della religione buddhica a que' tempi: e si possono tenere, sotto questo aspetto, fra le più preziose reliquie della storia religiosa dell'umanità.

---

[1] T. S. Burt, *Inscription found in Bhabra three marches from Jeypore on the road to Delhi,* J. A. S. B. t. IX, p. 616.

[2] Lassen, *Ind. Alt.*, t. II, p. 233. — Wheeler, *The Hist. of Ind.*, t. III, p. 230, nota 26.

La professione di fede che fa Açôka in questi editti è per la triade, *Buddha, Dharma* e *Samgha:* cioè pel Buddha, per le sue dottrine e per l'unione dei credenti in quelle; dottrine che stima eccellenti sopra ogn'altra. « Tutto quel che è uscito dalla bocca di Çâkyamuni », è scolpito in una di queste iscrizioni che fu trovata a Bhabra, « è verità. Per la qual cosa io dichiaro, che « gl'insegnamenti della sua Legge hanno vinto gli er-« rori d'ogni scuola, ed hanno liberato gli uomini da « tutte le false credenze. Proclamo dunque la religione « del Buddha, ed esprimo, con quest'editto, il più vivo « dei miei desiderii, che è quello di vedere i suoi precetti « seguìti con sollecitudine da ognuno, sia egli monaco « o sia laico ». Questo suo desiderio Açôka lo esprime anche in un altro editto. « Sono ansioso », egli scrive, « di vedere sparire ogni diversità d'opinione; di vedere « gl'increduli volgersi al pentimento e trovare la pace « del cuore che dà la fede; e di vedere infine il mio « popolo unito dai legami d'una carità universale ».[1] Non per questo predica l'intolleranza verso gli altri culti; anzi in altra iscrizione si trovano incise le parole seguenti: « Abbiate sempre vivo ne' vostri cuori il rispetto per « l'altrui fede; e che questo rispetto si manifesti anche « quando cercate di convertire alcuno alla dottrina del « Buddha; imperocchè colui che opera altrimenti, fa in-« giuria alla propria religione ».[2]

La morale che inculcano queste antichissime memorie, consiste a insegnare certi doveri che incombono all'uomo nelle diverse relazioni della vita. E questi do-

---

[1] Editto VII. Mi riferisco agli Editti pubblicati in fine al volume III della Storia dell'India dell'Wheeler, p. 458-473.

[2] Editto X.

veri sono quelli che debbono esercitarsi a vicenda fra genitori e figliuoli, tra fratelli e fratelli, tra amici ed amici, fra servi e padroni.[1] Solamente l'adempimento di questi doveri può condurre, nel mondo, alla felicità. « Ciascuno ricerca la gioia per diverse vie; nel matrimonio, « per esempio, nell'allevare la prole, nel viaggiare in « paesi lontani, o altrimenti. Ma invano si cerca la felicità in siffatte cose. Benevolenza verso gl' inferiori, reverenza verso i maestri, amore verso i genitori e i « fratelli, carità verso tutti, compresi gli animali d'ogni « specie: ecco come potremo noi trovare la felicità, che « è la gioia della virtù, il piacere dell' adempimento « de' propri obblighi ».[2] E in altro luogo si legge: « Non « v'è più bel dono che il pieno possesso della virtù; chè « allora ne conosciamo il pregio, ne godiamo i beni, ci « sentiamo dolcemente e strettamente legati a lei. E da « questo dono procedono la carità e l'amore, che devono « governare tutte le relazioni della vita ».[3] Per inculcare l'osservanza di questi doveri, il re Açôka in un editto apposta annunzia che egli si adoprerà con ogni possa all'educazione del suo popolo; che sceglierà a tale effetto uomini fra i più sapienti del suo impero; e che a siffatta educazione, la quale insegni a bene operare in ogni tempo, in ogni luogo, in ogni congiuntura della vita, vi si darà tutto, perchè la crede il mezzo più acconcio per beneficare l' umanità.[4]

Nelle iscrizioni di Priyadarçi si trovano inoltre molti altri precetti che dimostrano l'umanità e il fervore reli-

---

[1] Editti, III, IV. XI, XIII.

[2] Editto IX.

[3] Editto XI. Si noti, che non di rado ho espresso piuttosto il concetto che la lettera, ne' brani degli Editti riferiti di sopra.

[4] Editto VI.

gioso di questo monarca: sentimenti che contrastano con la condotta di lui, quale ci viene narrata dalle leggende, prima della sua conversione al Buddhismo. In alcuni editti si proibisce l'uccisione di qualsiasi animale, tanto per cibarsene, quanto per offrirlo in sacrificio agli Dei.[1] In altri si ordinano e stabiliscono luoghi di assistenza medica per gli uomini e per le bestie; o si eccita a piantare dappertutto, dove il terreno lo comporta, alberi, erbe, frutti, grani, legumi, ogni vegetale insomma atto a servire agli uomini di cibo e di ristoro.[2] Finalmente in altra iscrizione si prescrive che ogni cinque anni si facciano certi atti espiatorii, per mettere un argine al male, e per confermarsi nella virtù e nell'adempimento di que' doveri, di cui abbiamo discorso poco sopra.[3]

Per tornare ora alla storia del Buddhismo, si deve notare, come del resto lo abbiamo altre volte ripetuto, che la cronologia del periodo della storia del Magadha, che resulta dalle tradizioni dei Buddhisti del settentrione, differisce non poco da quella non ha guari esposta, secondo le tradizioni della scuola meridionale. Una storia del Buddhismo nell' India, scritta nella lingua del Tibet da un autore per nome *Târanâtha,* e tradotta in russo dal Wassiljew e in tedesco dallo Schiefner, che ne ha pure pubblicato il testo tibetano, registra la successione dei re del Magadha come appresso. Dopo *Ajâtaçatru,* regnò per dieci anni *Subâhu,* che ebbe per erede al trono *Sudhanu* (e secondo il Lassen *Dhanubhadra* e *Udânabhadra*);[4] al quale successe il suo figliuolo *Mahen-*

---

1 Editto I e IV.

2 Editto II.

3 Editto III.

4 *Udayibhadra* secondo il Burnouf, I, p. 358.

dra, che regnò per nove anni, e poi *Camasa* figliuolo di quest'ultimo, che ne regnò ventidue. Camasa ebbe dodici figliuoli, di cui alcuno stette sul trono, fino a che il governo venne usurpato da un brâhmano chiamato *Gambhîraçîla,* al quale successe *Açôka. Vigatâçôka,* nipote di Açôka, e *Vîrasena* ebbero quindi la sovranità del Magadha. Da questi passò a *Nanda,* e poi a *Mahâpadma* suo figliuolo, col quale s'arriva al tempo, in cui il re *Kanishka* del Kaçmîra tenne un concilio, 400 anni dopo la morte del Buddha, del quale avremo occasione di parlare fra breve.[1] Se poi si prendono ad esaminare altre storie o altre leggende, si rileva una lista dei re del Magadha quasi sempre diversa. Così in una leggenda cinese intorno il re Açôka, la lista di questi sovrani è come segue: *Bindusâra* (*Bimbasâra*), *Ajâtaçatru, Udânabhadra, Munda, Kâkakarnin* o *Kâkavarnin* (altro nome di *Kâlâçôka*), *Sapâla* o *Sahâlin, Tulakuci, Mahâmandala, Prasenajit, Nanda, Bindusâra, Susîma, Açôka.*[2]

Abbiamo discorso brevemente della storia politica del Magadha, diciamo ora qualcosa intorno alla storia religiosa, per potere infine trarre da questa esposizione una cronologia buddhica che si approssimi alla verità. La storia religiosa si restringerà per ora a quella dei patriarchi e dei concilii. I Buddhisti del settentrione conservano memoria d'una serie di personaggi venerabili, che possiamo chiamare anche noi Patriarchi, o Padri della Chiesa, come altri li hanno chiamati; i quali, secondo che dice la tradizione, ebbero l'ufficio di trasmettere la dottrina del Buddha, conservandole la sua purezza originale.

---

[1] Wassiljew, p. 46-47. — Schiefner, *Târanâthâ* cap. I-XII.
[2] Schiefner, *Gesch. des Bud. in Ind.* p. 287.

Mahâkâçyapa[1] fu il primo di questi Papi del Buddhismo; e dopo dieci anni trasmise la sua autorità ad *Ananda,* che la tenne fino a che non morì: cioè fino a pochi anni dopo la morte di Ajâtaçatru, re del Magadha. Il patriarca che successe ad Ananda fu *Çânakavâsa* o *Çânavâsika,* sotto il quale si dice che accadesse la conversione del Kâçmîra. Il Kaçmîra fu infatti la prima contrada, o una delle prime, che ricevettero la nuova religione, dopo che dal paese del Magadha, dove essa nacque, cominciò a dilatarsi ed estendersi per opera degli zelanti apostoli delle verità buddhiche. *Madhyântika,* da alcuni messo fra i patriarchi, da altri no, e che *Hsüan-Tsang* e *Târanâtha*[2] dicono discepolo immediato di Ananda, fu colui che operò la conversione degli uomini di quella nazione; conversione che la leggenda narra nel modo seguente. *Madhyântika*[3] viveva in un convento di Benares, quando gli abitanti cominciarono ad esser molestati dal numero straordinario di *Bhikshu,* monaci mendicanti, di cui quella città rigurgitava; allora Madhyântika con dieci mila compagni prese il volo per l'aria, e andò sul monte *Uçîra.* Di là discese nel Kaçmîra che era allora abitato dai Draghi (*Nâga*); e dopo aver cacciato quei mostri, chiamò a sè cinquecento monaci, fra quelli che lo avevano seguìto, e prese dimora con loro nel paese. Molte delle tribù circonvicine, attirate dalla sua santità, andarono in quel luogo; ed egli fondò città, villaggi e

---

[1] Vedi cap. I, p. 44, nota 1.

[2] *Hsüan-Tsang,* autore del *Hsi-yü-Ki* o *Ta-thang-Hsi-yu-Ki,* relazione d'un viaggio nell'India e contrade all'ovest della Cina 619-645 d. C.). — *Târanâtha,* autore d'una storia del Buddhismo nell'India, in tibetano, di cui abbiamo parlato.

[3] Il nome di *Madhyântika,* in tibetano è tradotto *Nyi-ma-hi-gung,* « il mezzo del sole ».

templi: e con la religione portò la civiltà in quella terra fino allora barbara e inospitale.[1] Il Cascemir, così per tempo convertito, divenne in seguito una delle contrade più celebri nella storia del Buddhismo; molti *Sûtra* furono scritti nei suoi floridi conventi; esso fu più tardi il luogo, onde ebbero origine i celebri *Çâstra* o *Abhidharma;* e fu pure nel Cascemir che si adunò l'ultimo concilio, nel quale si cercò di raccogliere tutte le scritture buddhiche, e dove fu compilata quella collezione che, tradotta in Cinese, Tibetano, Mongolo e Manciù, si può anche oggi leggere, uscita dalla stamperia del palazzo imperiale di Pekino. Oltre allo svolgimento della dottrina, il Cascemir ebbe ancora grandissima parte alla propagazione della religione. Il *Gandhâra*[2] e il *Kabûl,* che non furono meno celebri, e che i pellegrini cinesi non mancavano di visitare per ricercarvi le antiche tradizioni della legge del Buddha, furono convertiti da apostoli usciti dai conventi del Kaçmîra. Da questa contrada il Buddhismo si spinse fino a Bactra, e di là per tutto il Turkestan, d'onde non fu sradicato se non per opera dell'Islamismo. Finalmente è pure da notarsi che fu anche da questo paese che il Buddhismo venne introdotto in gran parte del Tibet, il quale si fece poi depositario della collezione più compiuta dei libri santi.[3]

A Çânavâsika successe il patriarca *Upaguptà,*[4] che

---

1 Târanâtha, cap. II.

2 Il *Gandhâra* delle iscrizioni persiane, detto da Erodoto (VII, 66) Γανδάριοι, corrisponde in parte al moderno Kafristan.

3 Wassiljew, p. 39-40.

4 Secondo alcuni fu di casta *Çûdra* (*Wa-kan-san-tsai-tu-ye,* lib. LXIV, p. 23), secondo altri era figliuolo di un mercante di *Mathurâ,* cioè di casta *Vaiçya* (Lassen II, 95). Visse 100 anni dopo la morte del Buddha, e fu contemporaneo del re Kâlâçôka.

si stabilì nella città di *Mathurâ:* e sotto di lui incominciò la edificazione dei templi buddhici.[1] *Dhîtika,* nativo del regno di *Mâlava,* e al quale, secondo la leggenda, si deve la conversione di *Tukhâra* (Bactriana),[2] fu il successore di Upagupta. Il reame di Tukhâra era allora retto dal re *Minara;* e, a quel che dicono gli autori buddhici, vi si adorava il *Dio del cielo,* a cui si portavano in sacrificio sui roghi grano, stoffe ed oggetti preziosi. Si dice che Minara e il suo figliuolo, divenuti ferventi buddhisti, innalzassero cinquanta grandi templi e conventi, pei molti Bhikshu che erano ivi andati dal Cascemir. In questo tempo furono pure condotte alla fede buddhica, a oriente, il paese di *Kâmarûpa,* e a mezzogiorno, il reame di *Mâlava,* nel quale vien riferito si facessero sacrifizii umani. Morto Dhîtika, *Kâla* gli successe nel patriarcato, e secondo che narra il Târanâtha, partecipò alla conversione del Ceylon, che divenne, al pari del Cascemir, un centro attivo di propagazione della legge di Çâkyamuni. Gli scrittori singhalesi però fanno avvenire la conversione del Ceylon al tempo di *Dharmâçoka,* cioè tre secoli dopo il patriarca Kâla. Senza discutere qui intorno a tal divergenza di date, vedremo in appresso come sarà meglio attenerci all'opinione dei preti singhalesi: imperciocchè questo avvenimento, di cui la pietà delle generazioni che vennero poi avrebbe religiosamente conservata la tradizione, non poteva essere stato dimenticato nelle croniche sacerdotali;

---

1 Târanâtha, cap. IV.

2 Alcune iscrizioni scoperte nella Bactriana dimostrarono che il Buddhismo fu introdotto molto per tempo in quel paese. — V. Dowson: *On a newly discovered Bactrian Pali Inscription; and on other Inscriptions in the Bactrian Pali character,* nel *Jour. of the R. Asiat. Soc.* XX, 1863.

nè in esse si sarebbe di certo lasciata fuggire sì bella occasione, per far risalire a un tempo più antico la conversione della loro contrada.[1] A Kâla successe *Sudarçana,* nato in occidente nel regno di *Bharukacca.* Egli propagò la dottrina nelle contrade del Sindhu, dove egli pure trovò i sacrifizii umani, e in molte parti dell' India meridionale, che provvide di templi e di preti.[2] In altre scritture si trova che al patriarca *Kâla,* detto anche *Micchaka,* successe *Vasumitra,* il quale tenne la presidenza dell'ultimo concilio buddhico, che ebbe luogo nel Cascemir 400 anni dopo la morte di *Çâkyamuni.*

Veniamo ora a parlare di questi concilii. Subito dopo la morte del Buddha, che accadde l' ottavo anno del regno di Ajâtaçatru, i suoi discepoli si riunirono a Râjagriha nel Magadha, sotto la presidenza di *Mahâkâçyapa,* o *Kâçyapa il grande,* per distinguerlo da altri dello stesso nome,[3] che fu riguardato come il successore di Çâkyamuni. Era necessario dimostrare ai convertiti al Buddhismo, che la dottrina era stata loro trasmessa direttamente dal maestro stesso; e a questo effetto in una dieta, che durò sette mesi, tenuta nel medesimo anno della morte di lui, si fece la prima raccolta degl' insegnamenti buddhici. Questa raccolta si componeva dei

---

1 La confusione dei due Açôka, che si sono succeduti al trono del Magadha coll' intervallo di un secolo e mezzo, i quali sono riguardati come una sola persona dalle tradizioni del nord e nord-ovest dell' India, ha contribuito anch' essa a questa diversità di date. Vedi più innanzi.

2 W. p. 39-45.

3 Fra gli altri i tre fratelli *Gayâ-Kâçyaqa, Uruvilvâ-Kâçyapa* e *Nandî-Kâçyapa,* convertiti dal Buddha, mentre era a *Gayâ;* e *Daçabala-Kâçyapa,* chiamato anche *Vâshpa,* vedi a p. 28.

Sûtra,[1] che si dicevano trasmessi da Ananda, dei *Vinaya*, che furono spiegati da *Upâli*, e degli *Abhidharma*, di cui *Mahâkâçyava*, che era anche il *Samgha sthavira*,[2] o capo dell'assemblea, diresse la compilazione.[3] Nonostante però che tutti gli scrittori buddhici sieno concordi nel narrarci questo triplice lavoro di compilazione, eseguito dai tre sopraccitati personaggi, si può tenere per certo, che in questo primo sinodo non si fece già una raccolta scritta delle dottrine buddhiche; ma sibbene v'ebbero delle discussioni orali su' capi della fede, e sulla disciplina monastica; ed è perciò anche probabile che queste discussioni orali non concernessero che i discorsi pronunziati dal Buddha, e raccolti poi col nome di *Sûtra*, e i regolamenti che egli stabilì per chi voleva darsi alla vita religiosa, distinti col nome di *Vinaya*. In quanto agli *Abhidharma*, questa parte delle scritture canoniche non comprende nè le parole di Çâkyamuni, nè i precetti disciplinari della confraternita dei Bhikshu; ma commenti sulla dottrina, i quali presentano tali sottigliezze psicologiche che non si possono ammettere in quell'epoca primitiva, almeno nella forma, nella quale ci pervennero. La cura inoltre che si ebbe di porre in testa ad ognuna delle tre compilazioni citate i nomi di

---

1 *Sûtra* presso i brâhmani erano gli aforismi che contenevano i fondamenti della filosofia, della grammatica e delle altre discipline.

2 Secondo il *Mahâvança* i Bhikshu raccolti in concilio erano cinquecento. — *Samgha* vale Assemblea; *Sthavira*, in Pali *Thera*, anziano, primate.

3 Burnouf, I, p. 35. — Turnour, *Examination of some points of buddhist chronology*, nel *Jorn. As. Soc. Beng.* 1836, t. v, p. 511. Hardy, *E. M.* p. 174-177. — Körösi, *As. Res.* xx, p. 42, 297. — *Mahâvança*, cap. III.

tre dei principali personaggi buddhici, mostra, come osserva Wassiljew, che s' ebbe in animo di appagare la critica; e spinge più che altro a dubitare della veracità di questa tradizione: imperciocchè una compilazione vera delle dottrine di Çâkya, fatta in un tempo così vicino alla morte di lui, poteva far perdere di vista una tal necessità.[1]

Durante il regno di Kâlâçôka incominciarono alcuni dissensi tra le diverse comunità religiose: lo scisma ebbe principio in Vâiçâli. I monaci che abitavano il convento detto *Mahâvana,* (*Mahâvana vihâra*) e che si dice che fossero allora in numero di dieci mila, si messero a capo d'una riforma nella regola dell'ordine religioso, pretendendo che venissero aboliti certi precetti del *Vinaya.* Dieci erano gli obblighi, da cui essi monaci volevano essere esonerati. Volevano la permissione: 1.° di adoperare il sale od altri condimenti per le loro pietanze; 2.° di poter fare un altro pasto oltre all' unico, cui erano tenuti; 3.° di usar fuori del convento di ciò che in convento non era lecito; 4.° che certe cerimonie si facessero nelle loro rispettive celle, piuttosto che in chiesa; 5.° di poter far qualcosa senza il consenso dei superiori; 6.° che in uno sbaglio commesso si potesse trovare scusa sufficiente in altro simile commesso da un superiore; 7.° di far uso di latte a bere; 8.° di usar anche bevande spiritose; 9.° di sedere sopra tappeti o stuoje, e non su la terra nuda; 10.° di poter ricevere in elemosina oro od argento.[2]

---

1 Wassiljew, p. 37-38. — Questo primo concilio è descritto nel *Mahâvança,* cap. III, p. 11.

2 Si trovano alcune differenze circa questi 10 precetti proibitivi, che i monaci dovevano osservare; vedi Schiefner, *Gesch. d. Bud.* p. 288-289; — Lassen, II, p. 92 nota 1; — Bigandet, p. 367-368; *Mahâvança,* loc. cit.

Ho fatto parola di queste puerilità, che potrebbero parere inutili a riferire, per dare una idea del tenore di vita di questi lontani precursori degli ordini mendicanti che apparvero poi in Europa. Le pretensioni dei Monaci del *Mahâvana vihâra* suscitarono una viva disputa, tra questi e altri più ortodossi loro confratelli, che abitavano il convento d'un distretto posto a occidente di Vâiçâlî. Per mettere fine allo scandalo fu deciso che si adunasse un sinodo nella stessa città, dove era nata l'eresia. Settecento *Arhân* si riunirono a questo fine nel *Bâlukârâma vihâra;*[1] e per procedere con ordine e maggior facilità nelle discussioni, furono deputati quattro religiosi per ognuna delle due parti contrarie; affinchè in un'adunanza preliminare preparassero alla disputazione, e quindi alle decisioni, che dovevan prendersi nel gran concilio.[2] Nella riunione tenuta da questi otto delegati, fu deciso che le novità che i monaci di Vâiçâlî volevano introdurre nella loro disciplina, erano assolutamente contrarie alla Legge del Buddha. Tale decisione fu proclamata anche dai settecento *Arhân* nel concilio generale; e i dieci mila monaci di Vâiçâlî furono espulsi, come eretici, dalla comunità buddhica. Quest'assemblea fu pre-

---

1 Intorno a questo secondo concilio vedi: *Mahâvança,* IV, p. 15; — Turnour, nel *Jour. As. Soc. Beng.* VI, p. 787; — Târanâtha, cap. VII; — Bigandet, p. 364-370; — Lassen, II, p. 91 e seg.; — Koeppen, I, p. 147 e seg.

2 I rappresentanti degli ortodossi, o degli occidentali (che furono detti *prâcînaka* o *avantika*), come furono chiamati per la posizione del loro convento rispetto a Vâiçâlî, furono *Revata, Sambhûta, Yaças* e *Sumanas;* i quattro della parte orientale o eterodossa (chiamati *pâtheyaka* o *pâveyaka*) furono: *Sarvakâma, Sâdha, Kubjaçobhita* e *Vârshabhagâmi.* (Schiefner *op. cit.* p. 289-290; — Lassen, II, p. 93).

sieduta, secondo alcuni, da *Revata*, secondo altri, da *Sarvakâma* o da *Ratha* (Yaças).[1] E oltre a decidere dello scisma, il concilio, che era composto dei più celebri religiosi dei varii conventi che allora esistessero, si occupò anche della revisione delle dottrine e dei regolamenti, che si conservavano tradizionalmente in tutte le differenti comunità, comparando e collazionando i *Vinaya*.[2]

Il diciassettesimo o diciottesimo anno del regno di *Dharmaçôka* (241, 246 o secondo altri 271 dopo la morte del Buddha) si tenne, per opera di quel monarca, un terzo concilio.[3] Aveva Dharmâcôka in animo di ravvicinare fra loro le varie sètte, di discutere sopra i punti controversi e dubbiosi della Dottrina, e sopra le varie interpretazioni che le venivano date; e voleva in fine che si compilasse una compiuta raccolta dei libri della Legge: raccolta che contenesse, per quanto fosse possibile, tutti i pensieri e gl'intendimenti del Buddha. A tal fine riunì in Pâtaliputra i più dotti e santi uomini di tutti i paesi, dove la religione di Çâkyamuni si era estesa. Una delle iscrizioni di Priyadarçi, che è un editto indirizzato alla *venerabile assemblea* del Mâgadha,[4] potrebbe fare allusione a questo terzo sinodo; se pure non si riferisce a una di quelle grandi radunanze annue, che si solevano fare dai religiosi, come ce ne informa Megasthene.[5] Questo concilio fu presieduto da

---

1 Bigandet, p. 368. — Koeppen, I, p. 148.

2 *Fo-kuo-Ki*, cap. XXV.

3 *Mahâvança*, V. 41.

4 Questa iscrizione, scolpita sur una roccia, fu rinvenuta a Bhabra del colonnello Burt. Si può leggere in Burnouf II, p. 727; — Lassen, II, p. 240-41; — Wheeler, *op. cit.* III, p. 472.

5 Strabone, XV, 39.

Mâudgalaputra, chiamato anche *Maudgalayâyana* o *Mahâmâudgalayâyana.*

Se Açôka non riuscì, come era suo intendimento, a ricondurre la Chiesa alla primitiva unità, diede però un potente impulso alla propagazione delle dottrine buddiche. Imperciocchè alla fine di quella raunanza il monarca dispose che alcuni missionarii andassero per varie contrade, a fine di render noto dappertutto quel che s'era fatto e deciso, e di portare nei paesi non ancora illuminati dalla fede la legge di Çâkyamuni. La più importante di queste missioni fu quella che aveva a capo *Mahêndra,* figliuolo, o come altri vogliono, fratello, dello stesso re Açôka. *Mahêndra,* che era monaco, partì con altri quattro religiosi, per convertire gli abitanti dell'isola di *Langkâ,* o Ceylon. Regnava allora in quella contrada *Dêvanampiyatissa;* il quale accolse con benevolenza gli apostoli della nuova religione, prestò orecchio alle loro parole e non tardò a diventare devoto seguace della dottrina che essi predicavano. Il popolo anch'esso, ammirando la vita semplice e santa di quei monaci, accorreva in folla al palazzo reale, dove abitava Mahêndra, a udire le sue predicazioni; e tanta era sull'animo delle moltitudini l'efficacia delle parole dell'apostolo, che questi, dice il *Mahâvança,* convertiva ogni giorno più migliaia di uomini. Il numero dei religiosi si accresceva rapidamente; e presto furono costruiti dei conventi o *vihâra.* Si narra che il re stesso, dirigendo un aratro d'oro tirato da due elefanti, tracciasse sul terreno i confini d'un vastissimo monastero, che egli voleva erigere. Un gran numero di templi si innalzarono così in ogni parte del Ceylon; ed attestano anc'oggi coi loro ruderi la munificenza del re Dêvanampiyatissa. Morto questo monarca successe al trono il fratello suo, sotto il cui regno Ma-

hêndra visse ancora per altri otto anni: ma si era già ritirato in solitudine sopra una montagna, e, secondo che dicono le cronache singhalesi, « *governava spiritualmente il regno, dirigendo i numerosi discepoli, amministrando la Chiesa che aveva fondata, sostenendo il popolo coi suoi insegnamenti, e cacciando le tenebre del peccato* ».

Dopo la missione di Pâtaliputra e la conversione del Ceylon, la tradizione buddhica, come abbiamo avuto occasione più volte di far notare, si distinse in meridionale e settentrionale. La ragione di questo fatto sta probabilmente in ciò: nel Ceylon, novellamente convertito, i monaci si sforzarono di mantenere inalterati gli ammaestramenti buddhistici ricevuti da Mahêndra; al nord invece, dove la religione si era già avviata nel cammino d'un ulteriore svolgimento, e dove nemmeno l'autorità di un concilio bastò a far cessare lo scisma, la legge di Çâkyamuni seguitò la sua via, nella evoluzione delle proprie dottrine. Oltre a ciò, quando gl'insegnamenti di Mahêndra, dopo essere stati conservati oralmente per dugento anni, ricevettero una forma scritta; e furono compilati i libri buddhici che formano parte delle odierne scritture sacre del Ceylon,[1] il Buddhismo del nord in quei due secoli di vita non rimase immobile. E mentre nelle collezioni Pali dei detti libri del Ceylon si conservò il Buddhismo quasi nello stato, nel quale era giunto al tempo del concilio di Pâtaliputra, nella collezione Sanscrita fatta qualche anno più tardi nel Cascemir, e di cui parleremo a suo tempo, fu conservata la legge buddhica nell'ultimo stadio del suo svolgimento. A questo modo il Buddhismo ebbe due compilazioni di libri sacri,

---

[1] Bigandet, p. 388-389.

l'una in Sanscrito l'altra in Pali, che presentano tra loro notevoli differenze.

Diremo ora qualcosa intorno al quarto e ultimo sinodo: ma innanzi è mestieri conoscere un altro personaggio, che al pari di Açôka tiene un posto importante nella storia del Buddhismo. Questi è *Kanishka* re del Kâçmîra; sotto il cui regno si fece la compilazione sanscrita dei libri della Legge, della quale ora abbiamo parlato, si ridussero in una molte delle scuole nemiche, e si adunò il concilio che segnò il termine dello svolgimento delle idee filosofiche e religiose del sistema buddhico.[1] Kanishka, a cui il *Râja taranginî* dà l'epiteto di straniero, e che Târanâtha dice venuto dal nord, fu un re appartenente a quella tribù barbara, che gli storici classici chiamarono Indo-sciti, e che le storie cinesi conoscono col nome di *Yüeh-cih* o *Ta Yüeh-cih.*[2] Questo popolo, secondo gli scrittori della Cina, è della medesima razza dei *Tung-nu,* che, molti secoli avanti l'era nostra, fondarono un impero nella Tartaria orientale, che estendevasi dalle montagne Muz Tagh a quelle del Kuên-lun, e dalla valle superiore del fiume Huang-ho fino a Khotan. Circa il 180 av. C. gli *Yüeh-cih* furono cacciati dal loro paese e spinti verso l'occidente dagli *Hiung-nu,*[3]

---

1 Pel quarto sinodo, v. Târanâtha, cap. XII; — Lassen, II, p. 856.

2 Intorno agli *Yüeh-cih* vedi: Klaproth, *Tableaux historiques de l'Asie* p. 56 e 132; — *Wen-hsien-tung-kao,* l. 338, f. 1 e 3; — Remusat, *Nouv. Mélanges asiatiques,* I, p. 221; — e intorno agl' Indosciti vedi Lassen, II, p. 369 e seg. 805 e seg. — Lassen, *Points in the History of Greek and Indo-Scythian kings in Bactria, Cabul, and India ec.* Calcutta 1840. — J. Prinsep, *Bactrian and Indo-Scythian coins,* nel *Jour. of the As. Soc. of Bengal,* II, Calcutta, 1833.

3 Antichi popoli della Mongolia, alle frontiere nord-ovest della Cina, così chiamati sotto la dinastia degli *Cin* e degli *Han;*

che invasero il territorio occupato dai primi; e nel 163 av. C. si diressero verso il sud nelle provincie di Yarkand, Kashgar e Khotan, costringendo gl' indigeni, che i Cinesi chiamavano *Su* o *Su-lê*, ad abbandonare il paese. Dipoi si inoltrarono nella Sogdiana, distrussero il regno greco di Bactra, e occuparono la contrada dei Dahi.[1]

Gli Yüeh-cih, consolidati in potenza con le conquiste, e specialmente per la disfatta dei loro nemici, gli Hiung-nu, che divennero tributarii della Cina (60 av. C.), s' impossessarono dell'Ariana, del *Kabûra* (Cabul), del *Kâçmîra* e del *Gandhâra* (39-26 av. C.). Queste conquiste furono opera di una delle loro più potenti tribù, i *Kuay-cang* (*Kuei-shuang, Kushan* o *Gushan*), unita ad altre quattro, e condotta da *Khü-tsü-hi* o *Kien-tsien-kio,* che è stato identificato con *Hyrkodes,* nome ben conosciuto dalla numismatica orientale. Dopo la morte di lui il suo figliuolo *Yen-kao-cing* (*Hima Kadfises*), continuando le imprese guerresche del padre, conquistò il Pânjâbî, e resse fino all' anno 15 av. C. le terre che aveva occupate. A Kadfises successe *Kanerkes* o *Kanishka* suo figliuolo, che regnò nel Cascemir per lo spazio di 60 anni, cioè dal 15 av. C. al 45 d. C. Egli non potè sottrarsi alla grande influenza che aveva il Buddhismo in quel paese, dove allora fioriva prosperamente, e non tardò a convertirsi; innalzando, a testimonianza della sua fede, molte e belle pagode, che un dì adornavano la valle del Kabûl e il Panjâbî, e di cui si veggono anc' oggi alcuni ruderi.[2]

---

per lo innanzi erano detti *Hien-yun.* Vedi: Biot, *Diction. Géog. de l'Emp. Chi.* p. 308. — Klaproth, *Tableaux historiques de l'Asie* p. IV e p. 103. — De Guignes, *Histoire des Huns,* t. 1. part. II, p. 13. — *Wen-hsien-tung-kao,* l. 340 e 341.

1 « Dahae qui inter Oxum et Jaxartem non procul a maris Caspii littore habitabant ». (Giustino, XII, 6.)

2 Intorno a *Kanishka* vedi: Lassen II, p. 824 e 848.

L'ultimo concilio buddhico, a cui abbiamo fatto allusione più sopra, fu tenuto appunto nel Cascemir, regnante *Kanishka*. Il tempo, nel quale si convocò quest'adunanza, non è indicato con precisione. Alcune tradizioni la fanno cadere 400, altre 600 anni dopo la morte di Çâkyamuni.[1] La prima data non si trova d'accordo con la storia; imperocchè, corrispondendo all'anno 143 av. C., verrebbe ad essere antecedente di quasi dugento anni all'esaltazione del nominato sovrano. La durata del regno di questo monarca è dal 528 al 588 dopo il *nirvâna* del Buddha; e il concilio del Cascemir non può essersi tenuto nè prima nè dopo quest'epoca, come le date surriferite lo farebbero avvenire. Di questi quattro concilii, e specialmente dei due ultimi, avremo occasione di parlare di nuovo, quando tratteremo delle scritture buddiche, affine di conoscere quale opera ebbero tali riunioni alla compilazione de' libri canonici. Ora è d'uopo tornare per un poco a parlare della cronologia, e stabilire alcune date che ci debbono servire nel seguito di questa esposizione.

Se si dovesse metter d'accordo o discutere le due tradizioni, alle quali più volte abbiamo accennato, cioè quella dei buddhisti del settentrione e quella del mezzogiorno, bisognerebbe avere già scritto intorno a tale argomento molto più del breve e insufficiente cenno che ne siamo andati facendo. Daremo pertanto la preferenza, senza intrattenerci più oltre su questo tema, alla cronologia del *Mahâvança;* la quale del resto è tenuta come la più verosimile anche da' più valenti scrittori di cose buddhiche. Infatti il *Mahâvança* è tra le più antiche e autorevoli fonti indigene; e la cronologia che

---

[1] Wassiljew, p. 107.

se ne rileva, si adatta meglio a quei dati storici che sono oramai messi fuori di dubbio, e che ci vengono da fonti non orientali. Egli è vero che, stando alla serie dei re che s'è riportata di sopra, conservando le cifre degli anni di regno, quali vi si trovano precisamente, questa corrispondenza, di cui s'è parlato ora, non è esattissima. Così, per esempio, tenendo ferma la data del 543 av. C. per la morte di Çâkyamuni, e i 162 anni dalla morte dello stesso fino al regno di *Candragupta,* avremmo, per l'ascensione di questo monarca al trono del Magadha, l'anno 381 av. C. Ora egli è noto dalle testimonianze degli scrittori classici, che *Candragupta* non può esser salito al trono se non fra il 317 e il 315 av. C.; laonde si avrebbe tra la cronologia del *Mahâvança* e quella di Megasthene una discrepanza di circa 65 anni. A fare sparire questa notevole differenza basterebbe prendere come durata della dinastia *Nanda,* non i 22 anni della citata cronica del Ceylon, ma gli 88 che alcuni brâhmani assegnano al solo fondatore della medesima.[1] Allora il principio del regno di Candragupta cadrebbe nel 316 av. C.: data, che si troverebbe interamente d'accordo con quella fornitaci dagli scrittori greci. Vinta questa difficoltà, che se non è la sola e la maggiore, è pure di molta importanza, la serie cronologica dei re del Magadha potrebbe tenersi per approssimativamente vera; o almeno tale da poterlesi ben riferire i diversi fatti di quel periodo di storia indiana, del quale fino a qui abbiamo trattato. Questa cronologia viene esposta nel quadro che segue:

---

[1] Koeppen, I, p. 160 nota 1.

RE DEL MAGADHA secondo il *Mahâvança*[1]	Anni di regno	Era buddhica	Era cristiana	RE DEL MAGADHA secondo *Târanâtha*	PATRIARCHI	CONCILII
Ajâtaçatru	32	d.B.	a. C.	Ajâtaçatru Subâhu	I Mahâkaçyapa	I CONCILIO in Râjagriha 1 d. B. 542 a. C.
Udâyabhadra	16	24	519	Sudhanu (Udânabhadra)		
Anuruddhaka	4	40	503		II Ananda	
Mundo	4	44	499	(Mundo)		
Nâgadasâka	24	48	495	Mahendra		II CONCILIO in Vâisâlî 100 d. B. 443 a. C.
Çiçunâga	(22) 18	72	471		III Çânakavâsa[3]	
Kâlâçôka	28	90	453	(Kâkakarnin)	(Madhyânitika)	
suoi figliuoli	(33) 22	118	425	Camasa		
Dinastia *Nanda*	88	114	403		IV Upagupta[4]	
Candragupta	(34) 24[2]	228	316 [315-317]	Gambhîraçîla	V Dhritaka	III CONCILIO in Pâtaliputra 243 d. B. 266 a. C.
Bindusâra	(27) 28	252	291		VI Micchaka	
Dharmâçôka	37	260	283	Açôka		
				Nanda	VII Vasumitra	
Kanishka nel Kaçmîra [15 a. C. - 45 d. C.]				Nandapadma	VIII Buddhanandi	IV CONCILIO 570 d. B. 27 d. C.
				Candragupta	IX Buddhamitra	
				Bindusâra	X Pârçvika	
				Çrîcandra	XI Punyayaças	
				Dharmacandra	XII Açvaghôsha	

---

1 Consulta anche Lassen, II, p. 66.

2 Lassen, II, p. 222.

3 Identificato da alcuni con *Yaças, Yaçada* o *Yèdçaputra* che ebbe molta parte nel secondo sinodo.

4 *Upagupta*, secondo fonti Nepalesi, visse nel 100 d. B.; secondo fonti Cinesi, nel 190 o 210 d. B. (Lassen, II, p. 96.)

Capitolo IV.

Continuazione del medesimo soggetto.

Il Buddhismo, dice il Wassiljew, *fu dominato* fin da principio da un pensiero, che può essere espresso a questo modo: « Tutto quel che è d'accordo col buon senso, e « che cade bene in taglio nelle diverse occasioni della « vita, è parimente d'accordo con la verità ».[1] Se a questo concetto, che offre di per sè stesso vasto campo a uno svolgimento futuro, si aggiunge la gran tolleranza che esso Buddhismo ha sempre dimostrata verso ogni credenza religiosa e filosofica, e la mancanza di un codice, il quale vantando autorità infallibile e divina, decidesse le controversie; si capirà facilmente come si siano andate formando nel suo seno un gran numero di sètte, mano mano che esso si allontanava dal luogo e dal tempo del suo nascimento. Le varie scuole a cui questa religione diede origine, salvo poche verità riconosciute e ammesse da tutte, in ogni altra cosa, e specialmente nel campo metafisico, si trovarono affatto padrone di sè stesse e senza guida. Le idee nuove che si producevano dal trasformarsi delle antiche, o che nascevano dalle varie credenze colle quali la dottrina di Çâkyamuni si trovò in contatto; le riforme rese necessarie dalle stesse condizioni fisiche dei paesi, ai quali essa si estese, o che erano richieste dagli usi e dalle costumanze di quelle diverse contrade; tennero il Buddhismo in un continuo rinnovamento, in una continua vita, che non cessò se non quando la religione

---

[1] Wassiljew, p. 18-19.

cessò di espandersi. Ma il fatto di avere conservato, ciascuna di quelle scuole, le verità fondamentali della primitiva legge del Buddha, permise ad esse di riconoscersi più tardi come sorelle, di unirsi insieme, e da' loro differenti insegnamenti formare un nuovo sistema, un nuovo Buddhismo. « *La dottrina di Gâutama,* dice Vasumitra « nel suo trattato intorno alle sètte, *è contenuta in tutte* « *le opere delle diverse scuole, che si sono separate dal-* « *l'unico stipite. La dottrina delle Quattro Verità* (Arya- « çâtîya), *che è tutto quel che Çâkyamuni ha insegnato,* « *si ritrova in tutti i libri buddhici, come l'oro nella* « *sabbia; e vi si ritrova appunto, perchè doveva servire* « *come di sorgente e di principio alla riconciliazione* ».[1]

Ma l'unità in tante e sì disparate opinioni non poteva riuscire intera; laonde tutte le diverse sètte buddhiche furono comprese in quattro principali scuole, le quali poi si distinsero ne' due sistemi, l'*Hînayâna* e il *Mahâyâna.* Il primo, o l'Hînayâna, si componeva delle due scuole *Vaibhâshika* e *Sâutrântika;* e il Mahâyâna dell'altre due, designate co' nomi di *Madhyamika* e *Yôgacârya.* La parola *yâna,*[2] che è parte dei nomi co' quali si chiamano i due sistemi, vuol dire propriamente *veicolo;* perchè in essi sistemi, secondo i buddhisti, si trova il mezzo di condurre l'uomo, dal mondo e dalla vita, al di fuori del circolo della trasmigrazione; da ciò che è mutabile e passeggiero, a ciò che è eterno e costante. La dottrina del-

---

1 Wassiljew, p. 224.

2 *Yâna,* in tibetano *Theg-pa,* « wehicle, carriage » (Csoma, *Dit. Tib.,* p. 55). « The Vehicle by which a man is carried beyond the river of existence, viz. moral perfection and metaphysical science » (Jaeschke, *Dit. Tib.,* p. 125). In cinese, *Chêng,* che vuol dire un mezzo qualunque di trasporto, come un carro, una cavalcatura ecc., passaggio da un luogo a un altro, una rivoluzione, un giro.

l'*Hînayâna,* cioè a dire il *Piccolo veicolo,* fu chiamata così perchè si disse contenere insegnamenti meno elevati, o inferiori a quelli del *Mahâyâna,* o *Gran veicolo.* L'Hînayâna e il Mahâyâna rappresentano pertanto due forme differenti di Buddhismo, uscite da uno stipite comune, e succedentisi l'una all'altra. L'Hînayâna è la forma più antica, e contiene le idee fondamentali della dottrina di Çâkyamuni ad uno stato di svolgimento meno avanzato; mentre il Mahâyâna presenta un incremento maggiore nella evoluzione delle idee buddhiche, e un sistema più moderno.

Come e quando nacquero e si estesero le varie sètte, dalla unione delle quali si formò l'odierno Buddhismo, è cosa che non si può con precisione stabilire, per la incertezza della cronologia buddhica e brahmanica, e per le molte contradizioni che in essa si trovano. Tuttavia cercherò di esporre brevemente con un certo ordine cronologico approssimativo, la storia dello svolgimento di questo vasto e intricato sistema, che domina oggi nella maggior parte dell'Asia.

La storia dello svolgimento delle dottrine buddhiche si può dividere in quattro periodi ben distinti. Nel primo noi vediamo la società fondata da Çâkyamuni, seguire scrupolosamente i precetti del maestro, propagarsi in pace e senza contrasto: anzi trovare presso gli abitanti dell'India accoglienza benevola e cordiale. Siddhârta non ebbe nemmeno a lottare contro le altre sètte religiose e filosofiche de' suoi tempi. I Brâhmani e gli Yôgi non si curarono dapprincipio di lui nè della sua nuova dottrina; e soltanto i seguaci della scuola *Tîrthakara* furongli avversi; la qual cosa farebbe supporre una certa parentela fra le dottrine di quella e le sue. Questo primo periodo, a cominciare dalla morte del Buddha, non com-

prende che un secolo. Alcune tradizioni annoverano, come abbiam visto nel capitolo precedente, una serie di sette Primati, ai quali poi se ne fece succedere altri fino al numero di ventotto, e ci presentano il Buddhismo, nei suoi primordii, sotto la forma di patriarcato.

Col procedere degli anni l'unità e la concordia, che regnavano nelle comunità religiose dei Bhikshu, andarono a poco a poco diminuendo. Veramente la tradizione ci fa conoscere, che fin da' tempi di Gâutama, nell'assemblea de' monaci v'ebbero dissidii e anche scismi; ma le più profonde divisioni nella Chiesa, son tutti d'accordo a dire che avvenissero dopo il primo secolo dell'èra buddhica. Nelle molte contrade, dove queste società si erano stabilite, sorsero dapprima alcuni dissensi a cagione dei regolamenti disciplinari; poi incominciarono delle contradizioni intorno al modo di interpretare le dottrine del Buddha, o intorno alle dottrine stesse; d'onde nacquero controversie e discordie; formandosi così diverse scuole, ciascuna delle quali prese a combattere in difesa delle proprie opinioni. Affine di mettere un termine a queste lotte che agitavano la nuova chiesa, furono adunati que' concilii, de' quali s'è parlato in altro luogo, tentando per tal modo di ricondurre la religione alla primitiva unità. Ma così non avvenne; chè anzi ogni concilio, oltre a dare origine a nuove sètte, faceva anche più profonde le divisioni che separavano le antiche: e davan loro maggior vigore le nuove lotte che sostenevano.

Fu appunto nel terzo di que' quattro periodi a' quali s'è accennato di sopra, che queste scuole, in numero di diciotto, vivendo di vita propria e indipendente, elaborarono le loro dottrine. E solo dopo questa elaborazione, si riunirono finalmente, almeno per quel che concerne la parte filosofica, nelle due scuole *Vaibhâshika* e *Sâu-*

trântika. Il quarto periodo poi è quello che comprende la formazione di un nuovo Buddhismo, il *Mahâyâna;* il quale, trasmutando a poco a poco gl' insegnamenti del vecchio sistema, finì per dominare in tutti i paesi, dove la religione di Çâkyamuni aveva fatto proseliti. I primi tre periodi abbracciano dunque la storia dell' Hînayâna, comprendendone tutte le fasi dalla sua forma più semplice fino alla sua trasformazione in Mahâyâna; mentre il quarto abbraccia la storia di quest' ultimo sistema, che è l' espressione finale delle dottrine buddhiche.

Il tempo compreso tra i due Açôka, cioè tra il 453 e il 283 av. C., può esser paragonato, dice il Kœppen, a quel periodo di evoluzione del Cristianesimo, che principia dal secondo secolo e va fino all' epoca del cosidetto concilio ecumenico.[1] In quel tempo incominciò a corrompersi lo stato patriarcale della chiesa buddhica; e la sua unità si perse in mezzo alle dispute dommatiche, metafisiche e disciplinari. Le sètte si succedettero le une alle altre; e ciascuna aveva qualche domma, qualche dottrina, qualche precetto nuovo, o qualche nuova interpretazione da dare alle parole del Buddha.

Anche ne' primi anni che seguirono la morte di Gâutama, i monaci s' ebbero a radunare alcuna volta per condannare le teorie di qualche eterodosso. Ma quando veramente cominciarono a manifestarsi grandi discordie fra i buddhisti, fu molto tempo di poi, per opera, dicono, di *Mahâdêva.* Era questi del regno di *Maruta,* e figliuolo di un mercante; e la leggenda dice, che andasse nel Kaçimîra a farsi monaco, perchè la sua coscienza era tormentata da gravi rimorsi per le male opere che aveva fatte. Il pentimento non tardò a entrargli nel cuore; si diè tutto alla

---

1 Koeppen, I, p. 150.

religione, e in breve, per la sua non comune intelligenza, si rese peritissimo negli insegnamenti della legge di Gâutama. Quando egli ritornò nel paese natale, fu tenuto per un Arhat; e con un séguito di molti Bhikshu si recò nel *Çarâvatî vihâra,* nel tempo che i monaci recitavano il *Pratimôksha Sûtra.* Prese anch' egli parte alla cerimonia; e quando venne la sua volta di recitare le parole di quel libro, egli terminò con queste proposizioni: *Tutti gli Dei sono ingannati e delusi dalla propria ignoranza: il cammino (della verità e della salute) procede dal torrente della voce, cioè dall' insegnamento: i dubbiosi sono guidati dagli altri: questa è la dottrina del Buddha.*[1] Cominciossi allora a dire che quelle parole non si trovavano nel Sûtra; ne seguì una disputa, e una gran parte dei giovani Bhikshu si unirono a Mahâdêva. Questo fatto diede origine alle due scuole *Mahâsâmghika* e *Sthavira.*[2] I seguaci della prima erano i partigiani della dottrina di Mahâdêva; gli Sthavira erano gli ortodossi, quelli cioè che lo avevano combattuto. Dopo che Mahâdêva fu morto, *Bhadra* divenne il continuatore delle sue massime; e stabilì cinque proposizioni, che divennero il fondamento della nuova scuola. Esse sono: 1.° *l' uomo si può lasciar trascinare o guidare dagli altri;* 2.° *esso è dominato dall' ignoranza;* 3.° *travagliato dal dubbio;* 4.° *ed opera imitando altrui;* 5.° finalmente, *la via della salute sta nella parola.* Dopo la sua morte, *Nâga* si fece il sostenitore di queste cinque proposizioni:[3] la discussione diede origine ad altre due

---

1 Târanâtha, cap. IX, p. 51.
2 Vasumitra in Wassiljew, p. 224-227.
3 Wassiljew, p. 225 e n. 3.

scuole, le quali, sotto *Sthiramati,* successore di Nâga, s'accrebbero in diciotto.[1]

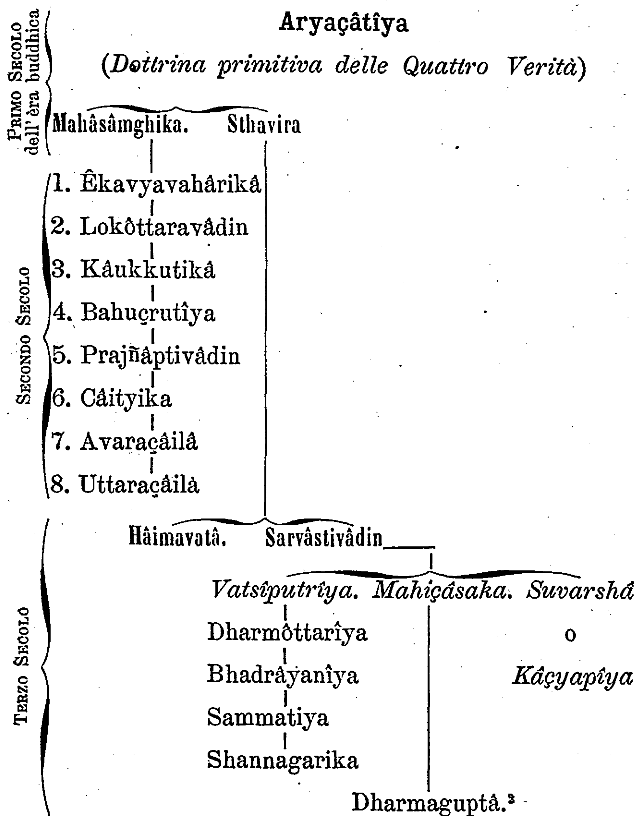
È impossibile dire qui con precisione, quali fossero le cagioni della suddivisione delle scuole Mahâsâmghika e Sthavira in diciotto altre sètte. Gli autori buddhici, che ce ne hanno lasciata memoria,[2] sono quasi tutti del parere che esse nascessero cento anni dopo la morte di Çâkyamuni, e si succedessero pei due secoli che vennero appresso: ossia nel tempo compreso fra il secondo concilio, tenuto sotto Açôka I (*Kâlâçôka*), e il terzo, adunato per opera di Açôka II (*Dharmâçôka*). E quantunque questa pretesa unità della Chiesa durante il primo secolo, ci sembri cosa da mettersi in dubbio, seguiremo anche noi l'opinione generale degli scrittori buddhici. I quali poi cadono, d'altra parte, in contradizione con sè stessi, quando per dare autorità a certe scuole, ne fanno istitutori alcuni discepoli immediati di Gâutama. Comunque sia, ecco, secondo che scrive Vasumitra d'accordo coi più, l'ordine in cui si formarono queste varie sètte. — La scuola *Mahâsâmghika,* dopo essersi mantenuta per poco unita, si cominciò a suddividere in altre scuole; che, in sul cominciare del terzo secolo dopo il Buddha, erano giunte a otto. La scuola degli *Sthavira* conservò per circa un secolo la sua unità, e al principiare del terzo si divise in due, la scuola *Sarvâstivâdin,* detta anche *Hetuvâda,* e la scuola *Hâimavata,* che comprese gli Sthavira rimasti fermi nelle loro credenze, dopo la separazione della scuola *Sarvâstivadin.* Quest'ultima diede origine ad altre tre scuole, e queste ad altre ancora, nella maniera che si potrà vedere

---

1 Wassiljew, p. 50, 59 e segg.

2 Julien, *Listes diverses des noms des dix-huit écoles schismatiques,* nel *Jour. As.* oct-nov. 1859.

nel seguente prospetto, desunto dal trattato di Vasumitra.[1]



[1] Questo trattato porta il titolo di *Samayavadôparacanacakra.*

[2] La solita discordanza, più volte fatta notare, fra la tradizion de' buddhisti del settentrione e quelli del mezzogiorno, si trova anche in questa parte della storia della loro religione. La lista delle scuole secondo i buddhisti del sud si potrà vedere in Burnouf, *Lotus de la bonne Loi* p. 357 (appendice).

Nei tre secoli trascorsi tra Dharmâçôka e l'ultimo dei concilii buddhici, tenuto circa 600 anni dopo la morte di Çâkyamuni, il Buddhismo del nord vide nascere in maggior numero e prosperare, quelle sètte, che il concilio di Pâtilaputra tentò invano ricondurre a una medesima dottrina. Noi non seguiremo queste scuole nella via che percorsero in quei tre secoli, nè terremo dietro ai cambiamenti ai quali andaron soggette; ma noteremo solo un fatto importante nel progredimento della letteratura buddhica, la comparsa cioè nel Cascemir del primo degli *Abhidharma,* libri che formano oggi una parte ricchissima delle scritture sacre, il quale fu opera di *Kâtyâyana,* che lo scrisse 500 anni dopo il nirvâna del Buddha, o quasi un secolo avanti l'ultimo concilio.

È tempo ora di cominciare a dir qualcosa intorno al quarto periodo della storia del Buddhismo, che contiene lo svolgimento delle dottrine del *Mahâyâna,* ossia del *Gran veicolo.* Tutte le scuole uscite dalla dottrina del Mahâyâna, attribuisconsi l'origine da *Nâgârjuna,* o *Nâgasena* come è detto dai Buddhisti del mezzogiorno,[1] il quale visse cento anni innanzi l'era nostra. Il punto principale e fondamentale, donde si parte il Mahâyâna, è la *Dottrina del vuoto,* che ha il nome di *Prajñâ pâramitâ,* ossia *Saggezza che trasporta all' opposta riva del Sânsâra* o del mondo. La leggenda dice che Nâgârjuna si procacciasse il libro che spiega questa scienza, e che porta pure il nome di *Prajñâ pâramitâ,* nel paese dei Draghi; i quali l'avevano appresa dalla bocca stessa di

[1] *Nâgârjuna* visse 400 anni dopo il Nirvana del Buddha. (Lassen, II, p. 60). — Târanâtha è d'opinione, che i primi libri del Mahâyâna apparissero al tempo di *Srisaraha* o *Rahulabhadra,* che visse poco innanzi Nâgârjuna. Schlaginweit, *Bud. in Tib.* p. 31. Wassiljew, p. 200.

Çâkyamuṇi, e l'avevano conservata in quello scritto, aspettando che gli uomini fossero capaci d'intenderla: fino allora il mondo dovette contentarsi del solo Hînayana, o di ciò che il Buddha aveva spiegato al volgo.

Tutto quello che serve di soggetto alle dottrine del Buddhismo primitivo è osservato nel Mahâyâna sotto un altro aspetto. Il mondo o *Sânsâra,* che era degno di dispregio e di rinunzia, solo perchè non offre che dolore, pei seguaci del Mahâyâna invece è tale, perchè è privo di realtà e verità, perchè *vacuo;* laonde niente merita quaggiù la nostra attenzione, e nemmeno un solo dei nostri pensieri. Le parole *vuoto* e *vanità,* che erano adoperate nel primo periodo della storia del Buddhismo, a significare la insussistenza d'ogni sorgente mondana di felicità, più tardi invece si adoperarono a significare la non realtà di tutti i fenomeni della natura. — La stessa sorte ebbero pure altre parole, durante questo tramutarsi della dottrina.

Secondo la scuola Mahâyâna, *tutto quello che esiste, esiste solo nella nostra immaginazione e perchè abbiamo convenuto che esista; ma non è che un illusione, una vanità.*[1] — *Il mondo deve la sua esistenza alla immaginazione, e alla credenza nella sua realtà.*[2] Per la qual cosa, *devonsi considerare le creature animate solo come visioni, come vane immagini, come il brillare del tremulo riflesso della luna nelle onde di un fiume.*[3] — *Non v'è proprio nulla di reale nella esistenza delle cose, nulla! Tutto è simile all'eco, all'om-*

1 *Samdhinirmocana nama mahâyana sûtra,* in Wassiljew p. 152-153.

2 *Prajñâpâramitâ,* Hodgson, nel *Phoenix,* t. II, 1871, n.° 15, p. 46.

3 *Vimalakîrti nirdêça,* in Wassiljew, p. 152.

bra, a un' apparizione fantastica.[1] — *Ogni cosa, animata e inanimata di questo mondo, è sogno, è miraggio ingannevole.*[2] — Rigettando ogni possibile idea d'esistenza, il Mahâyâna fa rientrare nel nulla fin l'idea assoluta del Buddha, dicendo che la sua virtù e la sua saggezza non vivono che relativamente.

Ma qualcosa di più mostruoso, che è conseguenza di questo strano modo di osservare il mondo, nasce come incremento della nuova dottrina. Ed è, che non si deve dare accesso nel pensiero ad alcuna idea sopra gli oggetti che ci circondano; cioè non si deve nè stimare nè pensare, che tal cosa sia realmente la tal cosa, e la tal'altra sia propriamente la tale altra: non si deve avere l'idea della differenza, perchè, dicono, non c'è assolutamente nulla che sia simile o differente. Ogni nozione, ogni concetto di una cosa qualunque ella sia, ammessa come esistente, è ignoranza. *Ogni idea ottenebra e accieca il pensiero, ogni ragionamento lo turba.*[3] E siccome *l'universo e gli esseri non sono creati che dal pensiero,*[4] ossia non esistono che nel pensiero; così, se l'azione di pensare ci abbandona, noi non apparteniamo più al mondo; e ci liberiamo dall'ignoranza *per nascere nel dominio puro dei Buddha.*[5] Il più alto grado a cui l'uomo si può innalzare, che è la *pura intelligenza* (la *Bôdhi*), consiste dunque nel rigettare lungi da sè ogni idea, ogni nozione, ogni pensiero, ogni ragionamento. Per questo mezzo si acquista la saggezza del Buddha, ossia la *Bôdhi:*[6]

---

1 *Prajñâpâramitâ,* in Wassiljew p. 152.
2 *Ashtaşâhaşrika,* Hodgson, ibidem p. 12.
3 *Ratnakûda,* Wassiljew, p. 155.
4 *Ghanavyûha mama mahâyana sûtra,* ibidem, p. 160.
5 Ibidem.
6 Wassiljew, p. 133.

La quale è formata dalla ragione che non apprende nulla, che non aspira a nulla,[1] e nel Mahâyanâ tien luogo del Nirvâna incompiuto; o di quello stato di beatitudine che, secondo l'ultimo svolgimento dell'Hînayana, si può acquistare innanzi la morte. Il *Bôdhîsatva* è appunto l'essere che è giunto all'acquisto di questa scienza o Bôdhi, e che non aspetta che il suo tempo per divenire un Buddha perfetto. Questa intelligenza perfetta (*bôdhi*) può esser conseguíta da ognuno. *Tutte le cose animate hanno la natura del Buddha;*[2] *ma a tale stato non si può pervenire collo spirito confuso e turbato, perciò si dice che non v'ha natura di Buddha.*[3] *Ma tutti gli esseri devono diventare Buddha,*[4] perchè *tutte le vanità sono germi di Buddha,* cioè a dire tutte le azioni conducono in seguito alla vocazione di Buddha.[5] Per giungere a ciò bisogna assolutamente formarsi la nozione vera sulle cose del mondo (sulla dottrina del vuoto), ossia bisogna persuadersi *che i cinque skandha* (le parti che compongono i corpi viventi) *non sono reali nè veri; e che tutto ciò che esiste non è tale, altro che per opera del nostro pensiero.*[6]

La scienza dunque che spiega la dottrina del vuoto universale, che insegna a non dar ricetto ad alcun pensiero o nozione intorno ad oggetti esterni, è il mezzo che conduce a quell'eterno riposo, a quella suprema felicità, per ottenere la quale era mestieri, nel Buddhismo dei primi tempi, d'essere compresi dell'infelicità dell'esi-

---

1 *Ratnakûda,* in Wassiljew, p. 155.
2 *Mahâbherîhârakapaivarta sûtra,* ibidem, p. 150.
3 *Nirvâna sûtra,* ibidem.
4 *Saddharmapundarîka sûtra,* ibidem.
5 *Vimalakîrti,* ibidem, p. 152.
6 *Ghanavyûha sûtra,* ibidem, p. 161.

stenza, e di conoscere la cagione di questa infelicità. Ma come si ottiene questa scienza sublime? quali sono i mezzi pe' quali vi s'arriva? La pratica delle *sei Virtù* o dei *sei Pâramitâ,* che sostituirono nel Mahâyâna le quattro Verità e i dodici Nidâna, è ciò che conduce all'acquisto della *Scienza trascendentale (Prajñâ pâramitâ). La carità, la moralità, la pazienza, la contemplazione, la meditazione e la saggezza* sono le sei virtù, le quali, come dicono i Buddhisti, *tragittano l'uomo all'altra riva,* cioè a dire lo conducono fuori di tutto quel che è mondano. L'osservanza di queste virtù fa acquistare all'uomo la *bôdhi,* e lo mette sulla via del Nirvâna, *togliendolo dalle coste tenebrose dell'esistenza, dove non è che ignoranza.*

Con siffatti insegnamenti il Buddhismo entra in una nuova via. Mentre nell'Hînayâna le dottrine non erano che negative, e nessun precetto comandava una qualche azione, ma solo vietava di fare tale o tale altra cosa; mentre al Bhikshu o al monaco, per essere degno discepolo di Çâkyamuni, bastava solamente allontanarsi dal mondo, e disprezzare le cose del mondo per la vanità loro, il Bôdhîsatva del Mahâyâna deve invece adornarsi di tutte le perfezioni morali e intellettuali di cui è capace. Inoltre il primo *Pâramitâ,* che è la virtù della carità, dà al Buddhismo una nuova vita, una nuova forza, un'efficacia maggiore. Le mille leggende che riempiono le scritture buddhiche dimostrano in qual largo senso sia inteso questo sentimento di carità, che si estende a tutti gli esseri dell'universo senza eccezione. L'uomo che è entrato in possesso della Scienza, e che ha trovato la via di uscire da questo cumulo di miserie, da questa moltitudine di vanità, che è il mondo e la vita, non esce per questo dal dominio dell'esistenza per immergersi nel

Nulla, come è credenza de' buddhisti antichi; ma rimane nel mondo, e colla potenza che egli si acquistò praticando le virtù sopra dette, aiuta gli altri uomini a percorrere la via da esso percorsa, a ottenere il fine da esso conseguíto: e solo dopo avere per lunghi secoli radunato, in tale caritatevole opera, meriti infiniti, egli può liberamente entrare nel Nirvâna, e godersi la pace suprema. Di qui nacquero i *Bôdhîsatva,*[1] che sono appunto una creazione del Mahâyâna. Questi semidei, che s' andarono col tempo moltiplicando all' infinito, rappresentano precisamente lo stato di coloro, ai quali non resta più che una sola esistenza umana a percorrere: imperocchè giunsero all' ultimo grado della Scienza, dopo avere esercitata la carità verso tutti gli esseri, praticando i *pâramitâ.* Col Mahâyâna incominciò dunque anche il panteon buddhico; e i nomi di un grandissimo numero di Bôdhîsatva e di Buddha, tutti con speciali attribuzioni e speciali missioni da compiere in fra gli uomini, appariscono nelle scritture ispirate a questa dottrina.

Una scuola, di cui è ora mestieri tener parola, nacque dal Mahâyâna, ed è la scuola contemplativa o *Yôgacârya.*[2] Entrare in possesso delle idee che formano il fondamento dell' Hînayâna, è cosa sufficiente per ottenere il fine che si propone il seguace di quel sistema. Infatti si trova spesso nei Sûtra, la menzione di questo o quel personaggio, il quale, dopo avere udito esporre dalla bocca del Buddha, la dottrina delle quattro verità, e dei dodici Nidâna, si vede innalzato a un grado notabile di

---

1 Bôdhisatva, è parola che vuol dire: *Colui che possiede l' essenza della Bôdhi* (Burnof, *Int. à l'Hist. du Bud.* p. 110).

2 La scuola *Yôgacârya* si dice fondata da *Aryâsanga* che visse cento anni dopo Nâgârjuna, cioè quasi 50 anni av. C.

santità. In seguito, a seconda dell'incremento delle idee, l'intero possedimento di questa scienza non si ha che dopo sforzi perseveranti, ed è frutto della pratica della virtù, e dello studio.[1] Ora mentre lo Çravâka, o uditore del Buddha, per ottenere la meta doveva limitarsi a non desiderare nulla, e il Bôdhîsatva del Mahâyâna non aveva che a chiudere l'accesso nella mente a qualsiasi nozione o idea, la scuola Yôgacârika afferma, che è per mezzo della contemplazione, che, destandosi in noi nuove forze e nuove capacità, s'arriva di grado in grado fino al limite della espiazione, ossia all'impossibilità d'incarnarsi sotto altre forme. Mai, dice la scuola contemplativa, le forze del nostro spirito possono diventare tanto potenti, quanto allora che si concentrano a *un sol fine;* e quanto più grande è santità dell'Essere che si concentra nella meditazione, tanto più cotale potenza s'accresce e sublima. Esercitarsi ad applicare la mente a un'idea fissa, e subire gli effetti della contemplazione estatica si chiama *Samâdhi*, o *immersione nella Samâdhi.*[2] I Buddha e i Bôddhîsatra che sono immersi nella Samâdhi, producono cose maravigliose; e i Sûtra di questa scuola, detti *Vâipulya sûtra,* o Sûtra amplificati, sono pieni di miracoli e di prodigi operati per effetto di essa, da que' personaggi.[3]

La contemplazione si fa per via di esercizi ordinati, i quali sono detti *Dhyâna* e *Samâpatti.* Col nome di *Dhyâna* si comprendono quattro gradi di meditazione

---

1 Wassiljew, p. 136.

2 Samâdhi. Il Turnour nel glossario del Mahâvança spiega questa parola: « meditative abstraction »; e il Burnouf, II, p. 799: « l'empire qu'on exerce sur soi-même..... la possession (Samâdha) de soi-même ». In Tibetano *Ting-nge-hzin:* « deep meditation ». (C. Körösi, *Dit. Tib.*, p. 52. — Jæschke, *Dit. Tib.*, p. 120).

3 V. Wassiljew, p. 137.

intorno alle cose del mondo visibile; con quello di *Samâpatti*, altri quattro su quelle del mondo invisibile. Il primo grado del *Dhyâda* produce, dicono, un sentimento intimo di felicità che nasce nell'animo del devoto, quando egli si sente atto a conoscere a fondo la vera natura delle cose. Colui che possiede questa prima potenza della contemplazione, ragiona e giudica ancora, ma incomincia già a distaccarsi da ogni desiderio, eccetto da quel del Nirvâna, la cui meditazione lo getta in un'estasi, che lo aiuta ad elevarsi al secondo grado. In questo secondo periodo ogni ragionamento e ogni giudicio è spento: e perfino l'interna soddisfazione del Nirvâna non è più compresa dal devoto. Viene il terzo stato: in esso il piacere e la soddisfazione spariscono, e ne subentra una indifferenza per ogni cosa, fin' anche per la felicità che l'intelletto provò nella pratica dei due primi Dhyâna; e solo un benessere fisico inonda il corpo del buddhista, al quale rimane pur tuttavia un residuo di memoria, una coscienza confusa di se stesso; memoria e coscienza che perde, arrivato all'ultimo grado, unitamente al vago sentimento di benessere che provava. Allora libero da ogni piacere e da ogni dolore, il devoto ha perduto fin l'indifferenza, ed è pervenuto all'impassibilità. A questo punto incominciano i quattro periodi del *Samâpati*. Quivi è chiuso l'accesso ad ogni possibile idea, eccettuatane quella del nulla; e per una contradizione di cui il Buddhismo non si piglia alcuna pena, si manifesta nel devoto una possanza e una conoscenza illimitata, nella quale si confonde il passato, il presente e l'avvenire; e da questo, a cui si aggiunge l'idea predominante del Nirvâna, procede la negazione dei due opposti assoluti, l'esistenza e la non esistenza.

I Buddhisti di questa scuola detta *Yôgacâriya*, dimenticando gli insegnamenti del loro maestro, che non

ammetteva nel mondo altra beatitudine, che quella che ne abbiamo dalla pratica della virtù, o interpretandoli secondo le loro tendenze ascetiche, finirono per tal modo, come tutti gli uomini dominati da una passione mistica, con aspirare all' estasi, procurandosi un tale stato di felicità per via della contemplazione, o con altre pratiche di devozione e penitenza. Per arrivare a quel grado di esaltazione mentale che produce l' estasi, non mancano nell' India precetti, che guidano passo a passo il religioso fino a perdere il sentimento della propria personalità, quasi come se lo spirito si fosse partito dal corpo. Secondo il *Bhagavatgîtâ* il devoto si darà agli esercizi religiosi, solo, lontano da ogni essere umano, tanto da restar sempre padrone dei propri pensieri. « E fattosi un seggio in un luogo puro; là, tenendo fermo e in equilibrio il corpo, immobili la testa e il collo, lo sguardo fissamente volto alla punta del naso, signoreggi i pensieri, i sensi, le azioni, e volga l' animo tutto alla purificazione di sè stesso. Padrone così del proprio cuore e della propria mente, assiso a quel modo, prenda la divinità come unico oggetto della sua contemplazione ». — L' *Upanished* indica un altro mezzo per aver l' estasi. Bisogna, dice, trattenere dapprima il fiato, e volgere il pensiero ad un obbietto fisso. Poi quando si respira, bisogna farlo con forza da gonfiar d' aria i polmoni; devesi quindi restar di nuovo senza spirare, e allora ripetere più volte che si può, per esempio ottanta, la sillaba mistica *ôm;* [1] e quando di nuovo si ricaccia il fiato fuori, convien pensare che il vento è uscito dall' etere universale e vi ritorna. Perseverando in tale esercizio bisogna farsi come cieco e sordo,

---

[1] In questa sillaba *ôm* (a-u-m) gli Indiani vi distinguono le tre persone della triade brahmanica, Çiva, Vishnu e Brahman.

e immobile come un tronco. Continuate così per tre mesi, dice quel libro, e al quarto vi appariranno gli angeli; al quinto, voi stesso avrete acquistato la qualità di quegli esseri superiori; al sesto sarete diventato a dirittura Dio.

Un altro autore dà i seguenti precetti per l'estasi. « Chiudi la porta della tua cella, egli scrive, mettiti a sedere in un cantuccio, e innalza il tuo spirito al di sopra delle cose vane e passeggiere. Appoggia quindi la barba sul petto, volgi gli sguardi nel mezzo del tuo ventre, dove è il bellico; e bada di non respirare nemmen pel naso. Cércati così nelle tue viscere il cuore, dove stanno tutte le potenze dell' anima. Dapprima tu non ci vedrai che tenebre, ma perseverando notte e giorno, verrà tempo in cui, oh meraviglia! una gioia immensa t' inonderà, perchè la tua anima avrà trovato il luogo del cuore, e vi vedrà quel che non v' aveva mai scorto: vedrà lo spirito che è nel cuore: vedrà sè stessa radiante di luce e d' intelligenza ». E ancora un altro autore dice, intorno alla maniera di meditare, che bisogna prima chiudere le finestre e le porte; astenersi poi dal ridere e da proferire parole; stare in ginocchio o a sedere con gli occhi chiusi, o rivolti a un punto fisso senza volgerli mai da una parte o dall' altra. Recitare così le orazioni, pronunziando una parola a ogni respiro, e considerando, mentre si trae il fiato, la significazione della parola pronunziata, o la eccellenza di colui a cui è rivolta la preghiera, o la umiltà di chi prega. Questi due autori citati da ultimo non sono brahamani, nè buddhisti dell' India; ma il primo è Simeone abate del monastero di Serocerco a Costantinopoli,[1] il secondo è S. Ignazio di Loyola;

---

[1] Fleury, *Histoire ecclesiastique*, l. xcv, c. ix, an. 1341. — Questa setta cristiana, preconizzata dal detto Simeone, fu chiamata

e ne ho riportate le parole, perchè il più fervente Bhikshu della scuola contemplativa buddhica, potrebbe farle sue. Del resto l'agiografia cristiana, da' tempi della Tebaide ai tempi moderni, ci offre infiniti esempi da mettere a riscontro con quegli degli asceti d'oriente.

Sarebbe inutile pertanto, o fuori di luogo, il fare qui un confronto tra gli esercizii religiosi di credenze così diverse, destinati a produrre nelle anime appassionate di misticismo, quel fenomeno che vien detto estasi. Ma vi sono certe analogie che mi piace di far notare. Prima di tutto Brahmani, Buddhisti e Cristiani sono d'accordo che bisogna concentrare il pensiero in una idea fissa, sia l'Essenza universale de' primi, il Nirvâna de' secondi, o il Dio personale degli altri. Rompere poi i legami che ci uniscono al mondo, procacciare con alcune pratiche, quasi le stesse per tutti, un'alterazione nelle facoltà mentali, produrre così delle allucinazioni eccitando con appositi esercizii la immaginazione del devoto; tali sono i mezzi che tutti i fanatici di queste religioni adoperano, per separarsi e astrarsi dalle cose terrene. Il risultamento di queste pratiche è spesso il medesimo. Tra le altre, per esempio, Simeone abbate sostiene, che dandosi alla contemplazione in quella guisa ch'egli insegna, s'arriva a vedere la propria anima, o un altro sè stesso. E il *Sâmanya phala,* scrittura buddhica, assicura, che il re-

---

degli *Omfalopsichici* o *Umbilicari.* Incominciò nel XI secolo e si rinnovò nel XIV, specialmente a Costantinopoli. I monaci del monte Athos appartennero un tempo a questa setta, a' cui seguaci fu dato, insieme con quelli d'altre sette congeneri, il nome di *Esicasti.* Questi *Omfalopsichici* dicevano che la luce, che essi credevano vedere nelle loro viscere, era la luce del Monte Taborre, la quale apparve agli Apostoli durante la Trasfigurazione di Gesù.

ligioso che è giunto al quarto *Dhyana*, «ha il potere di crearsi una figura simile a lui ne' sensi e nelle membra».[1]

A proposito ora di questi *Dhyana*, di cui abbiam tenuto parola di sopra, è pur curioso notare il rapporto che c'è tra questo modo di contemplazione che conduce all'estasi buddhica, e l'estasi che ci descrive S. Teresa. Ella pure distingue la contemplazione in quattro periodi, come i quattro Dhyana de' seguaci di Gâutama. Durante il primo periodo, ella dice, bisogna cercare di fare a poco a poco morire il desiderio di vedere e di pensare, e devesi concentrare la mente soltanto nell'idea di Dio. Questo primo stato è il più penoso degli altri; imperocchè, quantunque il penitente faccia ogni sforzo per separarsi da tutti gli affetti, da tutte le passioni, da tutti i vincoli che lo legano alla vita, l'eco del mondo giunge pur sempre ai suoi orecchi, gli commuove i sensi, e le tentazioni lo assalgono. Arriva però il secondo periodo, che S. Teresa chiama il periodo della quiete; nel quale il piacere della contemplazione è grandissimo: « e la consolazione è « tanto viva, che anche le lacrime che Dio ci manda « sgorgano dolcissime, e l'anima perde ogni desiderio « delle cose di questo mondo ». Nel terzo periodo poi, se i piedi restano pur tuttavia in terra, la testa s'è già esaltata al cielo; perchè tutte le facoltà della mente sono occupate in Dio, nè d'altro sono capaci. « Restano as« sopite le potenze della volontà, dell'intendimento, della « memoria e della immaginazione; e l'anima gode una « soavità e un piacere ineffabile ». Questo stato è « un « delirio glorioso, una follia celeste, d'onde s'apprende « la vera saviezza ». Al quarto periodo, in fine, quando la mente è arrivata all'ultimo grado di esaltazione,

---

1 S. Hardy, *The Leg. and Theor. of the Bud.*, p. 181.

l'anima ha perduto quasi tutte le sue facoltà. Le cose e le voci del mondo arrivano al devoto indistinte, confuse come venissero da lontano lontano, non lasciandogli traccia nessuna sui sensi. Ma anche questo fenomeno cessa, quando l'estasi è giunta al massimo. Allora il corpo stesso perde il sentimento della gravità; il penitente si sente come mancar la terra sotto i piedi, gli sembra essere spinto in alto, e rapito nell'aria.[1] Non pare egli di leggere il brano del *Sâmanya phala*, o d'altro libro buddhico, dove si descrivono gli effetti che vengono al devoto, per l'esercizio dei quattro gradi di meditazione? Ma torniamo ora al nostro soggetto, e veniamo a parlare d'un'altra dottrina, che è un séguito dell'evoluzione del Mahâyâna, e che ci mostrerà sempre più quanto andaron corrompendosi i primi e semplici insegnamenti di Çâkyamuni.

Una dottrina d'origine probabilmente straniera viene ora introdotta nel Mahâyâna. Questa è la dottrina delle *Formule mistiche* o scongiuri; formule e scongiuri, che sono capaci di operare infiniti portenti. Ogni cosa, ogni Essere, ogni nozione dell'Essere è espressa con formule speciali, che sono chiamate *Dhâranî*. La dottrina del vuoto, fondamento del Mahâyâna, fu un terreno molto adattato per siffatta dottrina. E in vero, se tutti gli oggetti son vacui, se essi non esistono che pel loro nome; il nome non esprime solamente l'oggetto, ma ne costituisce ancora l'essenza: pel nome si può dunque possederlo e dominarlo. La ripetizione continua di queste formule, e la contemplazione delle lettere colle quali sono scritte, fanno ottenere un potere assoluto sulla cosa o l'Essere a cui la formula magica è dedicata. Alla reci-

[1] Vedi Ch. Letourneau, *Physiologie des passions*, cap. IV e V.

tazione e alla contemplazione delle dette formule, si aggiungono anche alcuni simboli chiamati *Mudrâ;* che sono segni convenzionali fatti colle dita della mano; i quali esprimono gli attributi di qualche divinità, o quelli della cosa espressa nella formula magica stessa.[1] La primitiva destinazione di queste formule, fu quella di indicare i mezzi per preservare l' umanità superstiziosa dai timori, dai pericoli e dai malanni. Perciò si trovano scongiuri o formule per difendersi dalle epidemie, dall' influenza delle cattive costellazioni, dai veleni, dai cattivi genii o demoni malefici come i Draghi, gli Yaksha ec. E come se non bastasse, ve ne sono di quelli a cui si attribuisce la virtù di realizzare tutti i desideri possibili; altri che fanno cessare la pioggia, il vento, la tempesta; che garantiscono ad una donna gravida un maschio o una femmina a volontà; che possono evocare i Bôdhisatva, liberare dalla trasmigrazione; e finalmente delli scongiuri destinati all' acquisto della *Bôdhi*.[2]

Ma qui non si fermò l' opera depravatrice del tempo e degli uomini sopra le dottrine del primitivo Buddhismo. La dottrina dei Dhâranî ebbe essa pure il suo incremento, pel quale si andò formando la dottrina dei *Tantra*. Questa non solo segnò il termine della scuola contemplativa, ma chiuse eziandio la storia dello svolgimento del sistema buddhico. Il Dhâranî, o la formula magica o scongiuro che dir si voglia, è speciale e laconico: per ottenere il fine voluto non v' è altro a fare che ripeterla più e più volte accompagnata, o no, dai *Mudrâ*

---

[1] Wassiljew, p. 143. — Il *Surmgama sûtra* (in cinese *Shun-leng-yen King*) è uno dei libri che contiene la lista più completa dei Dhâranî.

[2] Wassiljew, p. 177-178.

o simboli.[1] La dottrina dei Tantra, oltre a queste cose, vuole che colui che fa scongiuri e incantesimi, sia uomo pure, integro, o come dicono i buddhisti, vaso eletto (*vas electionis*) capace di ricevere i segreti magici: e vuole pure la contemplazione e la meditazione. Una consacrazione speciale è pure necessaria per chi s'accinge a operare gli incanti, senza la quale non si può ottenere nessun resultato. È d'uopo ancora scegliere accuratamente il luogo dove deve farsi l'incantesimo; esaminare le relazioni che passano fra il maestro o sacerdote e il discepolo da consacrarsi; devesi tracciare un circolo o *Mandala,* per stare al sicuro da ogni cagione di disturbo; quindi innalzarvi un altare nel mezzo, e finalmente procedere alla cerimonia della consacrazione: dopo ciò l'iniziato si dà alla contemplazione.

Procedendo per tal modo, il devoto, quando ha scrupolosamente soddisfatto a tutti i riti di quella cerimonia, e condotto così l'incantesimo a termine con buon successo, può identificarsi, anche in questa vita, con una qualsiasi divinità buddhica. Per ottenere questo, il religioso non ha a fare altro che contemplarsi e considerarsi nella forma della divinità che ha preso per modello; facendo del suo corpo, del suo spirito, della sua parola, il corpo, lo spirito e la parola di quella divinità. Per intendersi, è necessario notare, che, secondo gl'insegnamenti di questa scuola, l'uomo si compone di corpo, spirito e parola. Ora, perchè il devoto possa identificarsi con queste tre parti costituenti l'Essere, esso deve primieramente rivol-

---

[1] Questa ripetizione della formula deve esser fatta un certo determinato numero di volte a seconda dei casi; a quest'uopo i Buddhisti adoperano delle corone simili a quelle che da noi si usano per dire il rosario. V. Wassiljew, p. 192.

gere lo spirito alla contemplazione di tale o tale altra divinità, a modo di esempio del Buddha, esprimerne poi col corpo gli attributi per mezzo dei *Mudra,* e con la lingua finalmente ripetere la formula magica, *Dhâranî,* che esprime l'essere divino che si contempla. Abituatosi a questo modo a compararsi al Buddha, il religioso gli si identifica, facendosi esso stesso divinità: come tale si innalza alla dimora dei Dêva, e può in seguito esser per sempre liberato dal trasmigrare pel mondo.

Con l'esercizio dei *Tantra,* si ottiene quel che i buddhisti chiamano la *Siddhi,* che è il fine al quale era rivolto l'incantesimo. Non tutti gli scongiuri però nè tutti gli incantesimi tendono all'identificazione col Buddha, cioè alla *Siddhi suprema;* ma a molti e vari Bôdhîsatva sono consacrati i Tantra, e a vari fini, che è quanto dire a ottenere varie specie di *Siddhi.* Alcuni Tantra, per esempio, sono fatti per acquistare qualche potenza o forza magica, come la celerità, l'ubiquità, il modo di rendersi invisibile, l'arte di fare il beveraggio dell'immortalità o per lo meno della longevità, il modo di dominare gli spiriti, vincere i nemici, disporre a proprio talento degli elementi. Alcuni altri hanno uno scopo religioso, come quello di evocare qualche Bôdhistva o qualche Buddha, per esser chiariti intorno ad alcun dubbio sulla dottrina, o per altra cagione. Infine l'intendimento principale è di conseguire, colla Magìa e con gli incantesimi, la stessa meta, alla quale i Sûtra dell'Hînayana e del Mahâyâna giungono per altra via: ottenere cioè il termine della trasmigrazione, per le differenti forme degli esseri che popolano il cielo, la terra e l'inferno.

Ecco come s'andarono trasformando e corrompendo le originarie dottrine buddhiche. Osservando questo sistema nell'ultimo grado di svolgimento al quale giunse,

a stento si potrebbe ammettere, che tante strane e assurde credenze possano essere uscite dalle poche e semplici verità, che formavano il Buddhismo primitivo. Ma questa religione soggiacque anch'essa a quella legge, alla quale tutte le religioni soggiacciono. Il Buddhismo oggidì professato dalla maggior parte de' popoli dell'Asia, ha tanto che fare con le dottrine del suo fondatore, quanto l'odierno cristianesimo con gl' insegnamenti de' primi Apostoli.

CAPITOLO V.

Metafisica Buddhica.

§ 1. *L' Universo.* - §. 2. *La Trasmigrazione.*
§ 3. *Origine e natura degli Esseri.*

§ I. L' UNIVERSO. — Il Buddhismo non conosce creazione; e non pertanto differisce da ogni altro sistema, che, negando com'esso l'esistenza d'un Dio, spiega in qualsiasi altra guisa l'origine e la formazione del mondo e degli esseri viventi. L'infinita intelligenza, la potenza creatrice, l'energia plastica, l'anima universale, la natura, l'ordine, la simmetria, l' amore, il caso, e mille altre parole colle quali si è voluto distinguere, nei vari sistemi, la causa ordinatrice e formatrice del mondo, non potrebbero servire al Buddhismo, il cui sistema cosmologico non ha nulla di comune con quelli.[1]

« In principio era il Caos » dice Esiodo; e Mosè: « In principio Dio creò il cielo e la terra ». Il Buddhi-

---

[1] Hardy, M. B. p. 398.

smo ci insegaa che non v'è principio. « Quando tu sarai compreso dalla vera scienza, terrai il mondo come senza cominciamento ».[1] — « Gli esseri », dice Vasumitra, patriarca Buddhico, specie di padre della Chiesa, « non furono creati nè da Dio (*Içvara*), nè dallo Spirito (*Purusha*), nè dalla Materia (*Pradhâna*). Se Dio, o un altro « principio come lo Spirito o la Materia, fosse stato la « sola causa che produsse il mondo, farebbe d'uopo, per il « solo fatto della esistenza di questa causa, che l'universo fosse stato creato nella sua totalità in una sola « volta; imperocchè, non può ammettersi l'esistenza di « una causa, senza il relativo suo effetto. Ma noi ve« diamo invece gli esseri nascere l'uno dall'altro; venire chi da una matrice, chi da un seme o da un « germe; donde è forza concludere, che v'è una serie « consecutiva di cause, e che Dio non è la causa sola ed « unica. Ma, si dirà, questa serie svariata di cause è la « conseguenza del volere di Dio; il quale stabilì che un « Essere debba oggi prodursi per mezzo d'un altro: in « tal modo si spiega questa consecutiva serie di esseri, « e si conosce come Dio sia in realtà la causa di quella. « A ciò è da rispondere, che bisogna allora di necessità « ammettere in Dio tanti atti volitivi, quanti a lui piacciono; e questi atti della divina volontà essendo altrettante cause, ne consegue una moltiplicità di cause, « che contraddice la prima supposizione d'una causa « unica. Di più, questa moltiplicità di cause non può « essere apparsa che solo per una volta, perchè Dio, « come sorgente d'una stabilita attività volitiva, è uno « e indivisibile. Qui si solleverebbe ancora la sopra men-

[1] *Sâutrântica: Tamulische Bibliothek* nella *Zeit. der deut. morg. Gesel.* t. VIII, p. 724. — Koeppen, p. 228.

« zionata obiezione, che si dovrebbe cioè ammettere che « il mondo fosse stato una volta creato. *Ma il figlio di « Çâkya* (il Buddha) *tiene fermamente questo principio, « che le vicissitudini cosmiche, e la vita mondiale, non « hanno avuto giammai cominciamento* ».[1]

Un passo decisivo contro l'ipotesi d'un creatore, dice Max Müller, è uno tolto dal *Brahma jâla sûtra,* il primo nel *Dîrgha nikâya,* che è a sua volta la prima opera del *Sûtra pitaka,* o della collezione dei Sûtra.[2] In esso libro il Buddha parla intorno a diciotto differenti sètte; fra le quali una è descritta come credente nell'esistenza d'un creatore; ed è contro la fede di quella che egli porta i suoi argomenti. « Verrà un tempo, o « Bikshu, egli dice, che dopo un lunghissimo corso di « secoli, questo mondo sarà distrutto. — Dopo la distru- « zione del mondo, voi sapete che molti esseri ottengono « l'esistenza nell'*Abhâsvara brahmalôka,* che è il sesto « nella serie (dei *Brahmalôka*), e nel quale la vita si « continua per otto *kalpa.* Quivi sono esseri spirituali, « con corpi puri, incontaminati da cattive passioni; essi « hanno piaceri intellettuali, risplendono di per sè stessi, « traversano l'aria senza impedimento, e rimangono per « molto tempo immersi nella felicità. Passato un altro « gran numero di secoli anche questo mondo, detto « *Abhâsvara,* si riproduce, e ne esce fuori il mondo chia- « mato *Brahma-vimâna* (il 3.° *Brahmalôka*).[3] — Ora, « in un tempo remoto, quando il nuovo mondo *Brahma-*

---

1 *Abidharma Kôça vyakhya* di Vasumitra, commentato da Yaçômitra, — Burnouf, I, p. 572. — Koeppen, p. 228-230).

2 Il *Brahma jâla sûtra,* nell'Indice del *Kan gyur* pubblicato da Schmidt (Pietroburgo 1845), è la 350.ª opera, e la 256.ª della collezione dei Sûtra.

3 Per questi diversi mondi vedi più innanzi a p. 152-153.

« *vimâna* si era appena formato, un Essere, sia perchè
« il termine della sua esistenza nell'*Abhâsvara* fosse ar-
« rivato, o perchè, venutigli meno i meriti, non gli fosse
« concesso di compiervi il corso della sua esistenza, fatto
« sta che cessò di vivere nel *Abhâsvara*, e rinacque nel
« *Brahma-vimâna*, che era tuttavia inabitato. Quivi esi-
« steva come un ente spirituale: i suoi piaceri erano
« intellettuali: era risplendente, si librava nell' aria, e,
« per molto tempo, gioì d' una continuata felicità. Dopo
« molti e molti anni, che egli aveva vissuto così in solitu-
« dine, gli prese forte desiderio d' avere un compagno, e
« disse: Vorrei che un' altra creatura abitasse pure essa
« in questo mondo. — Il caso fece che un Essere termi-
« nasse la sua esistenza nel *Abhâsvara*, e andasse ap-
« punto ad abitare nel *Brahma-vimâna*, in vicinanza
« del primo. Tutti e due erano spirituali, aveano pia-
« ceri intellettivi, si libravano nell' aria, e godevano feli-
« cità. Quando i seguenti pensieri nacquero nella mente
« di colui che fu il primo ad abitare il Brahmalôka: *Io*
« *sono Brahman*, si disse egli, *il gran Brahman, il su-*
« *premo, l' invincibile, l' onnisciente, il governatore di*
« *tutte le cose, il signore di tutto. Io sono il fattore,*
« *il creatore del mondo, io sono il capo, l' ordinatore,*
« *il regolatore, il padre dell' universo. Quest' Essere*
« *che qui venne è stato fatto da me. Ecco ch' io dissi:*
« *vorrei che un' altra creatura venisse in questo luogo;*
« *e col solo atto della mia volontà essa è venuta.*
« D' altra parte, l' Essere nuovo venuto, e gli altri che
« vennero poi, pensavano fra se stessi: *Questi è Brahman,*
« *il gran Brahman, il supremo, l' invincibile, l' onni-*
« *sciente, il regolatore, il creatore di tutto. Egli è il*
« *capo, l' ordinatore di tutte le cose, il padre dell' uni-*
« *verso. Noi siamo creati da lui, perchè egli qui fu il*

« *primo, e noi ottenemmo dopo di lui l' esistenza. Di*
« *più, questi, che fu il primo ad esistere, vive da gran*
« *tempo, ed è superiore a noi in bellezza e in pos-*
« *sanza; mentre noi che lo seguimmo, siamo di breve*
« *vita, inferiori in bellezza e di piccola possanza.* —
« Ora avvenne, che uno di questi enti cessò d' esistere
« nel *Brahma-vimâna*, e nacque in questo mondo. Egli
« si ritirò dalla società, e diventò un religioso: un
« sant'uomo, che domava le passioni, ed esercitava la
« virtù; tuttavia ripeteva, che Brahman è il grande, il
« supremo, l' invincibile, l' onnisciente, il regolatore, il si-
« gnore, il fattore, il creatore di tutto. Che egli, Brahman,
« dal quale noi veniamo e siamo creati, è eterno, im-
« mutabile; ma noi creati da quest' almo Brahman, da
« questo sapiente Brahman, siamo mutabili, mortali, ef-
« fimeri ».[1]

Non è questo il solo luogo delle Scritture, dove si cerca di spogliare d' ogni potere la suprema divinità brahmanica. — Gâutama nella disputa che ebbe con gli altri filosofi, combattè sempre il concetto d' un Essere supremo, propugnando una dottrina assolutamente ateistica.[2] — Un sûtra, il quale, benchè appartenente alla scuola del Mahâyâna, riflette assai bene le idee del buddhismo antico, è quasi tutto destinato a persuadere lo stesso Brahman, che lui, nè altri, può esser creatore del

---

[1] Max Müller, *Dhammapada*, p. XXXII-XXXVI. — « Die Bücher, die gleich dem *Mulamuli* der Laos von einier Schöpfung reden, sind in Uebereinstimmung mit dem *Kamphi Sayasatr* (den brahmanischen *Shastras*) abgefasst, und widersprechen der Auffassung des orthodoxen Buddhismus, der das Bestehen aller Dinge von dem einwohnenden Gesetze herleitet ». (Bastian: *Reisen in Siam* p. 347).

[2] Bigandet, p. 2 in nota.

mondo. Questa scrittura è di quelle di cui s'è perduto l'originale sanscrito; e che si conserva solamente nella traduzione tibetana, fra i libri del *Kangyur.* — Porta il titolo di *Loto candido della gran compassione,* e fu esaminata dallo Csoma Körosi,[1] e tradotta in gran parte dal Feer.[2] — L'autore del sûtra ha finto di riportare l'ultimo discorso di Çâkyamuni; e il fatto procede a questo modo. — Il Buddha è per entrar nel *nirvâna.* Una specie di languore generale sembra regnare per tutta la terra; l'energia vitale pare assopita, assopiti i dolori degli uomini. Questo languore e quest'assopimento penetra per tutte le parti dell'universo, fino al più alto de' cieli. Brahman si maraviglia dello strano fenomeno, e si domanda, se non fosse più, per caso, il reggitore del mondo. Viene a sapere allora che un saggio è per entrare nel *nirvâna,* e gli vien vaghezza di recarsi a lui. Ci va, e si mette a conversar lungamente col Buddha. Questi comincia a dirigere a Brahman un gran numero d'interrogazioni. Gli nomina i cieli, gli astri, la terra, le piante, gli animali, gli Esseri d'ogni specie, le azioni e le passioni degli uomini, i mali, i beni, le virtù, i vizi; e via via gli domanda se egli si crede davvero, il creatore, l'ordinatore, il rettore di tutte quelle cose. Brahman, non so perchè, e il sûtra non lo dice, forse preso così all'impensata, risponde sempre di no; come un fanciullo che ha paura di confessare qualche cattiveria. Allora il Buddha gli espone le cose come veramente stanno; cioè gli spiega come egli creda che nascano l'infinito numero di forme, di figure, di fenomeni che compongono questa eterna fantasmagoria che è il

---

1 *Asiat. Resear.* xx, p. 433-435.

2 *Mémoires du Congrès international des Orientalistes,* I, p. 475-496.

mondo. Il discorso che fa, e che si potrà leggere nella citata traduzione francese, non è forse privo, per noi, d'una certa oscurità; ma basta, e questo è quel che conta, a persuadere interamente Brahman; il quale rinunzia da sè stesso al grado di creatore e di Essere supremo. Il Buddha allora per rimunerarlo di quella sua squisita compiacenza, e per compensarlo in certo modo della perduta dignità, gli affida l'incarico, sempre onorevole, di sorvegliare che il mondo vada esattamente a seconda di quelle leggi, che egli, Buddha, aveva fissate. Se il sûtra non fosse scritto con quella gravità e serietà di stile, che si addice a un trattato religioso, ci sarebbe da prenderlo per una satira, abbastanza curiosa, lanciata alla divinità massima dei brâhmani.

Abbiamo visto in altro luogo, in che gran numero di sètte si fosse andata suddividendo la religione buddhica; e quanta fosse la libertà che avevano di elaborare le loro dottrine, senza che un' autorità ecclesiastica lo impedisse. Le abbiamo enumerate, secondo che si distinguevano più specialmente per la differenza della disciplina e della morale; e ora dovremmo considerarle nella varietà de' loro insegnamenti filosofici. Ma oltre che quest' esame ci occuperebbe troppo, dovendo in altro luogo tornare a parlare di tale oggetto, noi qui non ne diremo che brevissime parole. L'intero sistema speculativo dei buddhisti, si comprende in quattro scuole principali, *Svâbhâvika*, *Aiçvarika*, *Yâtnika* e *Kârmika*, che pigliano il nome dalle opinioni che vi prevalgono, e si suddividono poi in molte altre scuole secondarie. — L'aver preso come credenza de' buddhisti in generale, alcune dottrine particolari all' una o all' altra di queste scuole, ha indotto a molte erronee conseguenze intorno all' indole della religione di Çâkyamuni. Fra queste sètte, come diremo

fra poco, ve ne sono di quelle che affermano cose diametralmente opposte alla dottrina primitiva, almeno per quel che tocca alla filosofia, e non possono perciò esser tenute come la espressione genuina dell'antica legge di Gâutama.

La *Svâbhâvika* è la più antica scuola filosofica uscita dal Buddhismo. Riguarda la materia come la sola cosa esistente; e crede che l'universo si regoli di per sè stesso, in virtù di certe leggi, che governano le forze inerenti alla materia stessa. Le scuole *Kârmika* e *Yâtnika* ammettono invece che l'universo sia retto, secondo la prima, da *Karma* o *agente morale*, secondo l'altra da *Yâtna*, o *agente intellettuale*; e in fondo non differiscono dalla *Svâbhâvika* se non nel nome che danno alle leggi che regolano la vita della materia in tutte le sue forme; essendo la metafisica quasi uguale in tutte e tre queste sètte. La scuola che porta il nome di *Aiçvarika*, s'è allontanata assai più da' primi insegnamenti; e ammette, contrariamente alle credenze di tutte le altre scuole filosofiche, un'essenza immateriale e una divinità suprema, infinita ed esistente di per sè stessa, che è chiamata *Içvara* o *Adi-Buddha*. — D'alcune dottrine speciali a queste scuole ne parleremo nel capitolo seguente; quel che ora m'importa esporre è la filosofia buddhica, che più generalmente rappresenta l'antico pensiero de' primi discepoli di Çâkyamuni. Ma per giudicar meglio il sistema che stiamo esaminando, non è inutile, innanzi, spendere poche parole intorno a due de' principali sistemi di filosofia indiana, il *Vêdânta* cioè e il *Sânkhya*.

Secondo la filosofia *Vêdânta*, *Brahman* o *Atman* (anima) o *Paranâtman* (anima primordiale) è uno, eterno, increato, esistente di per sè stesso. Egli è incorporeo e si manifesta in ciò che è corporeo; egli è privo di forma

e appare in tutte le forme. Da lui provengono i due corpi, quello formato di materia sottile, e l'altro di materia rozza; i quali corpi, al dire del sistema nominato, rivestono lo spirito.[1] Le anime degli individui, dèi, uomini, demoni, bestie, sono increate; non formano che un essere con Brahman, e non sono che una parte dell'anima cosmica, dalla quale provengono, come la luce proviene dal sole. La miscela degli elementi, le immagini naturali, le forme degli esseri di questo mondo, si compongono e si disfanno, appaiono e scompaiono, come le onde sulla superficie di un mare agitato; a dimostrare quanto tutto sia vano e passeggiero. Brahman solo è l'essere uno, vero, invariabile; il mondo non è che un'illusione. Al di fuori di Brahman nulla è reale.[2]

In quanto alla filosofia *Sânkhya,* di cui *Kapila,* che può essere considerato come il precursore del Buddha,[3] fu il fondatore, ecco in poche parole quali ne sono i principii. — Due sono i fattori ammessi da questa filosofia, la *Natura* o la *Materia* (*Prakriti, Pradhâna* ecc.), e l'*Anima* (*Purushâ*): entrambi eterni e increati. La Natura creatrice genera l'intelligenza (*Manat* o *Buddhi*), da questa proviene l'Essere conscio,

---

1 Il *Vêdânta* distingue generalmente tre forme di corpi: il primitivo, quello cioè composto di materia sottile, e quello composto di elementi rozzi. Gli elementi rozzi sono quelli che il corpo riceve per mezzo del padre e della madre; il corpo elementare, o primitivo, e la materia sottile invece, che spesso non formano che un sol tutto, accompagnano l'anima traverso le sue peregrinazioni, fino a che essa non è liberata dalla Metempsicosi pei meriti che si andò acquistando.

2 Koeppen, p. 58.

3 *Sânkhya,* che vuol dire propriamente numero, significa qui, come principio della conoscenza, *calcolo, considerazione, giudicio, ragionamento.*

o l'individualità (*Ahankâra*). L'individualità si fa manifesta, tanto pei *cinque elementi primitivi* (*Tanmâtra*) cioè udito, gusto, tatto, vista e odorato; quanto per gli *undici organi*, cinque dei quali detti *organi della percezione*, e sono l'occhio, il naso, l'orecchio, la lingua, e la cute, cinque *organi dell'azione*, e sono l'apparecchio vocale, le mani, i piedi, gli organi digestivi e gli organi della generazione, e finalmente l'*organo interno*, (*Manas*), che è l'organo del pensiero e dell'azione. Dai cinque *Tanmâtra*, o elementi primitivi, provengono i *cinque elementi rozzi* etere, aria, fuoco, acqua, terra. Tutti questi elementi, che vengono chiamati *principii della natura*, sono dai due fattori suddetti, in guise diversissime, modificati e composti. L'anima cosmica, l'anima universale, non è riconosciuta nè ammessa dal Sânkhya. Ma questo sistema ammette invece una infinità di anime individuali, le quali, sin dal principio della creazione furono sparse per la natura, e a quella unite. Il loro primo inviluppo è il *corpo primitivo* (*Linga* o *Linga-Çarîra*), che si compone della *Buddhi*, di *Ahankâra*, di *Manas*, dei dieci organi e dei cinque elementi primitivi; il secondo è il *corpo materiale*, ed è costituito dei cinque elementi rozzi. Il primo accompagna l'anima sin dal principio, per l'intiero circolo della trasmigrazione; l'altro vien rivestito degli individui a ogni loro rinascimento, ed è generato dal padre e dalla madre.[1] Torniamo ora alla filosofia buddhica.

Secondo essa la materia non ebbe principio; esiste dall'eternità; e la sua organizzazione, e tutti i cangiamenti a cui va soggetta sono regolati da alcune leggi (l'assieme delle quali è detto *Dharma*) coesistenti colla

---

[1] Koeppen, p. 64-65.

materia stessa.[1] *Materia* e *Dharma* esistono di per sè stessi; sono increati, e indipendenti dall'azione e dalla direzione di qualsivoglia Essere superiore o divino.[2] Appena per l'effetto di queste leggi della natura si va formando un mondo, un'altra potenza, che è chiamata *Karma*, prende a regolarlo e dirigerlo, tanto fisicamente quanto moralmente.[3] Questa potenza che abbiamo nominato *Karma*, con parola che vuol dire propriamente *azione*, è la espressione delle leggi della natura, che si manifesta nella operazione creatrice; è ciò che regola l'evoluzione o il destino degli Esseri, che stabilisce qual forma deve rivestire l'individuo: se cioè deve egli nascer verme, insetto, pesce, uccello, belva, uomo, demonio, dêva, o brahmano. E se egli nasce uomo, è parimente *Karma* che destina se debba esser maschio o femmina, monarca o suddito, bello o brutto, ricco o povero.[4] Ma nessuno, nemmeno il Buddha, può dirci in qual modo e per quali

---

[1] « Die Welt ging aus dem Gesetze hervor und das Gesetze « bestand durch sich selbst ». (Bastian, *Reisen in Siam*, p. 346).

[2] *Dharma*, in Pali *Dhamma*, è parola difficile a definirsi, per quanto il suo significato sia chiaro. Essa significa *Legge:* la legge, per la quale tutte le cose vengono formate e sono, e che cosa sono, e a quali condizioni sottoposte; cioè a dire Legge nel più ampio senso della parola, tanto fisico, quanto morale. Il Burnouf (*Int. à l'Hist. du Buddh.* p. 41) dice « je traduis ordinairement ce terme par *condition*, d'autres foi par *lois*, mais aucune de ces traductions n'est pas parfaitement complète; il faut entendre pour « dharma » ce qui fait qu'une chose est ce qu'elle est, ce qui constitue sa nature propre, comme l'a bien montré Lassen, à l'occasion de la célèbre formule: « Ye dharmâ hetuprabhava ». Fausböll interpreta questa parola: « Naturæ a mente principium ducunt ». Il Weber deriva Dharma dalla radice *dhar* (tenere). — Max Müller, *Dhammapada*, p. LV, nota 1.

[3] Bigandet, p. 22, nota.

[4] Hardy, p. 391.

vie, il *Karma* procede nelle sue operazioni, o come la serie delle esistenze sia incominciata. Per un buddhista è tanto assurdo il domandare in qual parte dell'albero esiste il frutto prima che il fiore lo abbia prodotto, quanto il domandare dove trovasi il *Karma* innanzi che abbia incominciato a esercitare la sua potenza.[1] Il Buddhismo, conclude lo Spence Hardy, stimando *Karma* come supremo regolatore dell'universo, è un sistema ateistico; egli ignora l'esistenza d'una divinità intelligente e personale.[2] Quando fra poco parleremo della metempsicosi, vedendo infatti l'efficacia che Karma ha nella vita degli esseri, conosceremo meglio la verità di questa asserzione.

Tutto ciò che esiste si comprende in due parti; quel che è destinato a trasformarsi obbedendo al principio della mutabilità, come la materia, le sue modificazioni e tutti gli esseri i quali hanno una causa; e quel che è eterno, immutabile, come la *Legge* e il *Nirvâna*. I quali non hanno causa, sono esistenti di per sè stessi, eterni, e capaci di condurre al di fuori di ciò ch'è cagione di mutabilità.[3]

Rinunziando i Buddhisti all'idea d'un creatore, e, come abbiam visto, d'una causa qualunque che abbia dato principio alle cose; essi non hanno Genesi, mancano di Cosmogonia. La loro scienza del mondo non si riduce pertanto che ad una descrizione dell'universo, ad una

---

1 Hardy, p. 392.

2 Ibidem, p. 399.

3 Bigandet, p. 433. — Parlando di causa, non si creda che si faccia qui allusione a una causa prima, in contradizione a quanto si è detto di sopra; vedremo fra poco in che consista questa causa, quando parleremo di quella serie di cause e di effetti, che è conosciuta nel Buddhismo col nome di *Nidana*.

semplice Cosmologia; secondo la quale esso è concepito nel modo che ora siamo per esporre.

Quattro cose, dicono i Buddhisti, sono incommensurabili, la sapienza del Buddha, lo spazio, la quantità degli esseri viventi e il numero dei mondi. — Il numero dei corpi che popolano lo spazio è incalcolabile. Supponete, ci dicono alcuni libri canonici, che una estensione di cielo, la quale potesse contenere mille milioni di pianeti e di stelle, fosse circondata da un'immensa muraglia, e che così fatto mostruoso granaio venisse ripieno di granelli di senape; il numero di quei granellini non equivarrebbe al numero dei mondi che esistono.[1] — I corpi celesti, secondo questa cosmologia, sono aggruppati in sistemi, ciascuno dei quali ha il suo sole, la sua terra, la sua luna. Il numero di questi sistemi è pure incalcolabile. La porzione di spazio celeste che può essere illuminata da ciascun sole, si chiama *Cakravâla*, e abbraccia tutte le parti di un universo o mondo Buddhico. Queste regioni del cielo, *Cakravâla*, sono pur esse incalcolabili, perchè incalcolabile è il numero dei soli, destinati a irradiare della loro luce altrettanti sistemi cosmici.[2] Lo spazio è conseguentemente infinito, essendo destinato a contenere infinito numero di mondi e infinito numero di Cakravâla, o riunioni di mondi.[3]

L'universo è diviso in *Cielo, Inferno, Terra* e *Nirvâna*.[4] E gli esseri sono sparsi o pel Cielo, o sulla Terra, o nell'Inferno; trasmigrando a vicenda dall'uno all'altro luogo, a seconda delle loro azioni. Il *Nirvâna* è de-

---

1 Koeppen, p. 231-232.
2 Hardy, p. 2.
3 Ibidem, p. 8.
4 *Dhammapada*, versetto 126.

stinato a coloro, i quali avendo percorso il cammino indicato dalla legge del Buddha, si sono resi degni della suprema felicità, che consiste nell'uscire dall'oceano della vita. Il Cielo, la Terra, l'Inferno, rappresentano i luoghi dove questa vita si manifesta sotto tutti gli aspetti, sotto tutte le forme; dove animali, uomini, demonii, dèi, lanciati nel vortice della trasmigrazione, sono trascinati di forma in forma, d'esistenza in esistenza, di mondo in mondo, con un avvicendarsi eterno, con un eterno divenire. Il Nirvâna è l'opposto dell'essere, l'opposto del divenire, l'opposto del trasmutare. Donde la divisione, che abbiamo poco sopra accennata; la quale consiste in distinguere tutto quel che esiste in due parti: ciò che è destinato ad obbedire al principio della mutabilità, come il Cielo, la Terra, l'Inferno, e gli esseri; e quello che è eternamente immutabile come il *Dharma* e il *Nirvâna.* Il *Dharma,* nel tempo stesso che è la natura propria dell'Essere, o quello che fa che una cosa sia ciò che è in realtà, è anche la via che può condurre al Nirvâna, ossia fuori di ciò che obbedisce al principio della mutabilità. Imperocchè il *Dharma* è stato rivelato agli uomini dal Buddha per mezzo delle Quattro verità, che formano il fondamento della dottrina di lui; le quali, studiate e comprese, conducono alla conoscenza della vera e reale natura dell'universo: scienza che ha per premio d'esser tolti per sempre da quel mondo, di cui siamo giunti a conoscere la vanità.

Ecco come è disposto un universo Buddhico. Alla base di ciascun *Cakravâla,* è uno spazio vacuo. Al disopra di quello è il mondo acqueo, e sopra questo, la terra. La terra è composta di due strati, uno formato di rocce, e l'altro di creta molle. Sotto la superficie della terra, v'è una sostanza nutritiva simile al miele vergine. Nel

mezzo della terra si innalza un gran monte, chiamato *Mahâ-mêru* o *Sumêru;* e tra questo monte e le rocce che segnano i limiti della superficie terrestre, vi sono otto circoli concentrici di scogli, come otto catene di montagne, i quali contengono i mari. La profondità di questi mari è diversa; e decresce dal monte *Meru* all' ultimo di que' gironi, dove il mare non ha che un pollice di profondità.[1] Il sole, la luna e le stelle si aggirano in circoli paralleli intorno al monte *Meru,* alla vetta del quale v'è il cielo detto *Tushîta.*[2] L'inferno è al centro della terra.[3]

Il Cielo, composto del *Dèva-lôka* e *Brahma-lêka,* la Terra e l'Inferno, sono suddivisi in altri mondi o regioni, che sono altrettante sedi di varie specie di esseri, o meglio di varie specie di esistenze. Cominciamo dallo Inferno, che è il più basso in questa immensa scala di mondi. Egli è composto di quattro regioni. La 1.ª, e la più profonda, si chiama *Nyâya,* o inferno propriamente detto; è posta nel centro del nostro pianeta, ed è divisa in otto *Naraka* o luoghi di pena, che sono: *Sanjîva, Kâlasûtra, Samghâta, Râurava, Mahâ-râurava, Tapana, Pratâpana* e *Avîci.*[4] La 2.ª regione è quella del dominio degli animali: la 3.ª è il dominio di certi mostri o fantasmi chiamati *Prèta;* la 4.ª quello di certe altre creature fantastiche dette *Asura.* E queste quattro regioni sono abitate dagli esseri che subiscono il gastigo delle cattive azioni, che fecero nella vita passata. — Dopo l'Inferno viene la Terra; essa è il dominio dell'uomo. I viventi

---

1 Hardy, p. 3.

2 Koeppen, p. 235.

3 Hardy, p. 26.

4 *Avîci,* parola formata dalla particella privativa *a* e della parola *vîci,* «rifugio» indica un luogo privo di scampo o di salvezza.

che la occupano sono dotati di libertà d'azione; essi possono acquistarsi meriti o demeriti, darsi alla virtù o al vizio. È per gli abitanti della terra, è per l'uomo che il Buddha ha rivelato la sua Legge; appunto per la libertà che l'ucmo ha di riconoscere e comprendere la verità, e di operare virtuosamente. Gli abitanti del Cielo o dell'Inferno non sono che enti passivi, che soffrono o godono, a cagion delle opere che fecero quando erano uomini sulla Terra. Essi cesseranno d'essere abitatori del Cielo o dell'Inferno, arrivato che sarà il termine delle loro ricompense e delle loro pene, per rinascere di nuovo sulla Terra, in questo luogo di prova, fino a che, passando d'espiazione in espiazione, si sieno resi degni del Nirvâna.

Il Cielo, o per dir meglio i Cieli, sono detti *Dêva-lôka*, o abitazione degli Dei. Sono sei, e si chiamano: 1. *Catur-mahârâja-kâyika*, 2. *Trayastrimça*, 3. *Yâma*, 4. *Tushita*, che è alla sommità del monte Meru, 5. *Nirmânarati*, 6. *Paranirmita-vaçavartin*. — Al disopra di tutto questo sistema v'è un altro mondo, detto *Brahma-lôka*, o il mondo della sapienza; il quale si divide in *Rûpa Brahma-lôka*, e *Arûpa Brahma-lôka*.[1] Sono mondi ai quali l'uomo non può giungere se non con la mente, per via della meditazione e della contemplazione. Ivi i piaceri sono tutti intellettuali. Solo lo spirito, come rapito in una continua estasi, è capace di assaporare le gioie che vi si godono: il corpo è dimenticato e negletto; reso inutile, perchè nulla in quel mondo è atto a destare godimenti sensuali. Il *Rûpa Brahma-lôka* si divide in quattro regioni, alle quali gli esseri possono in-

[1] Vedi più innanzi, dove si tratta della natura degli esseri, del *Rûpa* e *Arûpa*.

nalzarsi per via dei quattro *Dhyâna* o gradi di contemplazione.[1] L'*Arûpa Brahma-lôka* si divide in altre quattro regioni; gli esseri dell'ultima di queste sono in uno stato, che non gli rende nè completamente consci di loro stessi, nè affatto inconsci. È l'ultimo dei mondi spirituali, o meglio degli stati della mente, ed è il più prossimo al Nirvâna.[2] — Non è ha credere che questi mondi siano abitati dalle nude anime degli uomini, imperocchè, come vedremo fra poco trattando della natura degli esseri, l'anima umana non può vivere separata dal corpo; ma piuttosto rappresentano, come dicemmo, quello stato di estasi, nel quale si trova colui che dopo lunghe meditazioni e lungo studio, è giunto a dimenticare il proprio corpo materiale, uccidendo i bisogni e i piaceri sensuali, e vivendo della pura vita della mente e dello spirito.

Tutto questo sistema cosmico non è eterno. Noi lo abbiamo già detto, niente è eterno nel mondo se non il *Dharma* e il *Nirvâna*. La Terra, i Dêva-lôka e l'Inferno, tutto l'intiero *Cakravâla* insomma, vien alternativamente

---

1 Secondo altri il *Rûpa Brahma Lôka* si divide in cinque regioni o *Dhyâna*, con le loro suddivisioni, che sono le seguenti:

I. Dhyana o Contemplazione. 1. *Brahma-pavishadya.* 2. *Brahma-purohita.* 3. *Mahâbrahma.* — II. Dhyana. 4. *Parîttâbha.* 5. *Apramânâbha.* 6. *Abhâsvara.* — III. Dhyana. 7. *Parîttaçubha.* 8. *Apramânâçubha.* 9. *Çubhakritsna.* — IV. Dhyana. 10. *Anabhraka.* 11. *Punya-prasava.* 12. *Vrihat-phala.* 13. *Arangisattvas, Asangisatvas* o *Asanyasatya.* — V. Dhyana. 14. *Avriha.* 15. *Atapa.* 16. *Sudrisa.* 17. *Sudarçana.* 18. *Akanishtha.*

2 Burnouf, I, 599, II, 811. — Hardy, *M. B.* p. 25. — Bigandet, p. 449 e 23. — Max Müller, *Dhammapada,* p. XXXIII. — Le quattro regioni dell'*Arûpa Brahma Lôka* sono: 1. *Akâçânatyâyatanam.* 2. *Vijñânânantyâyatanam.* 3. *Akiñcanyâyatanam.* 4. *Naivasañjnânâsajñnâyatanam.*

distrutto e di nuovo formato, per una serie continua di rivoluzioni, il principio e il termine delle quali non è dato scoprire: così fu, e così sarà per sempre. Vi sono tre modi di distruzione. I *Cakravâla* sono distrutti otto volte per mezzo dell'acqua, e sei volte per mezzo del fuoco. Ogni sessantesimaquarta distruzione accade per mezzo del vento. — Quando la distruzione si opera per mezzo del fuoco, dal tempo in cui il fuoco comincia, fino al tempo della distruzione totale, scorrono 20 *Antara kalpa*. Questo periodo è chiamato *Sanvartta asankhya kalpa*. — Dal tempo nel quale il fuoco ha cessato, al cadere della gran pioggia, per mezzo della quale, come vedremo, è formato il nuovo mondo, scorrono altri 20 *Antara kalpa*. E questo periodo è chiamato *Sanvarttastâyi asankhya kalpa*. — Dal primo cadere di questa pioggia generatrice, alla perfetta formazione del mondo, è necessario un tempo di altri 20 *Antara kalpa*; i quali fanno il periodo detto *Vivartta asankhya Kalpa*.[1] La distruzione e la rinnovazione dell'universo, non si fa dunque per cataclismi; ma l'opera distruggitrice procede lenta per milioni e milioni di anni; e milioni e milioni di secoli vi vogliono poi alla formazione del nuovo universo, e alla organizzazione di nuovi esseri. — Ecco come avviene la formazione del mondo. Una pioggia incessante cade con straordinaria veemenza nello spazio, dove era l'universo distrutto dal fuoco. Nello stesso tempo un forte vento spira violentemente nella direzione opposta alla pioggia cadente, accumulando l'acqua e definendone i limiti, fino a che l'intero spazio sia ripieno. Le prime ad apparire sono le regioni inferiori del *Brahma-lôka*, e il *Dêva-lôka*, che occupano il luogo di quelle che già furono; e sono le

[1] Hardy, p. 5.

prime ad essere abitate. Gli esseri delle regioni superiori del *Brahma-lôka,* che hanno terminato la loro esistenza in quei mondi, discendono, come si allude nel brano riportato in principio di questo capitolo, nel nuovo *Brahma-lôka* formatosi, mentre altri vanno ad abitare il *Dêva-lôka.* Intanto le acque cominciano a depositare un sedimento; il quale va crescendo per la evaporazione, a cagion del vento, che non cessa di soffiare, se non quando la materia depositata dall'acqua ha preso la forma del nostro pianeta. Allora gli esseri cominciano a discendere dal *Brahma-lôka,* per rinascere sulla Terra, che vien così successivamente a popolarsi. La terra riposa sull'acqua, l'acqua sull'aria, e l'aria sul vuoto.[1]

§ II. Trasmigrazione. — La metempsicosi, o meglio trasmigrazione, è uno dei dommi fondamentali del Buddhismo. Molte delle dottrine di questo sistema, e molti passi delle scritture Buddhiche non sarebbero intelligibili, senza avere sempre presente alla mente questa credenza. Ella è comune coi Brahmani, e ne troviamo esposta la teoria nelle leggi di Manu.[2] Una differenza notevole è però da osservarsi tra la metempsicosi, come la intende la vecchia religione indiana, e la metempsicosi Buddhica, alla quale meglio converrebbe il nome di metamorfosi. Pei Brahmani, l'anima dell'Essere, la quale non è che una parte dell'anima universale, riveste corpi diversi per varie esistenze; fino a che, purgata per le sue innumerevoli trasmigrazioni per tutte le forme del creato, è ricondotta alla essenza suprema, dalla quale fu tolta. In quella, l'Essere si confonde come una goccia d'acqua che cade nell'oceano, perde la sua individualità, e forma

[1] Bigandet, p. 23 in nota; Hardy, p. 28-29.
[2] Lib. xii. Sloka 30 e seg.

un tutto con la divina sostanza di Brahman. — Anche Pitagora pensava che lo spirito, dopo la morte del corpo ne occupasse e ne animasse un altro.[1] — La metempsicosi buddhica non è pertanto la trasmigrazione dell'anima o dello spirito per diversi corpi, come credevano i Brahmani e i Pitagorici. Il Buddhismo al contrario afferma, che alla morte, lo spirito perisce col corpo; ma dalla completa dissoluzione dell'individuo nasce un altro Essere, che sarà animale, uomo o dêva, secondo i meriti o i demeriti ch'egli ha, cioè secondo le azioni che ha fatte nella vita passata. Al dire dei Buddhisti, la trasmigrazione è dunque cagionata e regolata dalla efficacia dei meriti o dei demeriti, la quale ha nome *Karma;* ma questa efficacia è di tal natura, che un Essere, il quale è arrivato al termine del suo vivere, non trasmette nulla della sua entità all'individuo immediatamente riprodotto per cagion sua. Quest'ultimo è un Essere distinto, indipendente dal primo; creato, è vero, dall'influenza dei meriti o demeriti dell'ultimo, ma non avente nulla di comune con lui. Il *Karma,* o l'influenza dei meriti e dei demeriti, produce le creature, in quella guisa appunto che i frutti, i quali possono essere buoni o cattivi, producono alberi totalmente distinti gli uni dagli altri.[2] Il Buddha spiega la dottrina della trasmigrazione per mezzo d'una similitudine, e dice: « Una lampada può essere « accesa per mezzo di un'altra; entrambe accese, appa- « riranno distinte, ma la seconda ha la sua luce dalla « prima, e senza quella non si sarebbe potuta accendere. « L'albero produce il frutto, e dal frutto nasce un altro « albero, e così via. L'ultimo albero non è pertanto lo

[1] Vedi anche Aristotele, *Trattato dell'anima,* cap. III, § 23.
[2] Bigandet, p. 21 in nota.

« stesso albero, ma una conseguenza del primo; cosicchè « se il primo non fosse stato, nemmen l'ultimo potrebbe « essere. L'uomo è l'albero; le sue azioni sono il frutto; « e la forza vitale del frutto è il desiderio. Le buone e « cattive opere danno la qualità al frutto; per modo che « l'esistenza, che da queste opere ne vien fuori, sarà fe- « lice o infelice; imperocchè le qualità del frutto hanno « azione sulla pianta, che nasce da quello ». — Così, secondo questa teoria, le anime de' viventi non ebbero già una esistenza in altre forme organizzate: ma sibbene, un primo Essere, sotto il dominio della passione e del desiderio, fece buone o cattive azioni, in conseguenza delle quali, dopo la morte di quello, si produsse un nuovo corpo e una nuova anima.[1] Ciò che trasmigra non è, in somma, lo spirito, l'anima, l'Io, ma sibbene la condotta e il carattere dell'uomo. L'universo vivente è perciò creato dalle opere dei suoi abitatori; esso ne è l'effetto.

Questa differenza che si riscontra fra la trasmigrazione Buddhica e la Brahmanica, è una conseguenza della diversa dottrina intorno agli esseri e al mondo, che è propria a' due sistemi. Lo spirito o l'anima non è pei Buddhisti qualcosa di indipendente dal corpo, che possa, al dissolversi di quello, andare a suscitare la vita in altro corpo mortale. L'anima, lo spirito, la mente non è che un sesto senso, *Manas,* che sta nel cuore; e le operazioni di esso si fanno come quelle di qualunque altro organo dei sensi: è un resultato, una conseguenza dell'organismo animale; e deve sparire coll'organismo stesso. Solamente, quando la materia, in virtù del *Karma,* si riorganizza in un'altra creatura, l'anima riappare con tutte le operazioni che le sono proprie: donde la diffe-

[1] Koeppen, p. 302.

renza fra la Metempsicosi propriamente detta, quale la intendono i Brahmani e i Pitagorici, e la trasmigrazione buddhica. Il modo col quale termina la serie infinita delle incarnazioni o dei rinascimenti, è esso pure diverso, perchè diversissime sono le idee teologiche e cosmologiche delle due sopra dette religioni. I Brahmani, che riguardano l'universo come un'emanazione di Brahman, cessato il trasmigrare dell'anima, riconducono questa a Brahman, da dove si partì; ed ogni Essere assorbito in Brahman, perde la sua individualità, il suo *Io*. Il Buddhismo che non ammette questa divina sostanza, quest'anima cosmica, che non conosce un Dio eterno, creatore del mondo, e che per di più considera ogni specie di vita, quella pur degli Dei, come infelice; non può, ricondurre il vivente (dopo che miriadi di rinascimenti consecutivi lo resero degno d'uscire dal circolo della trasmigrazione) nel seno di un'anima universale dal quale venne come distaccato: nè può dargli una esistenza individuale, eterna, divina. L'anima, o quella parte dell'individuo che percepisce, pensa e ragiona, essendo secondo la metafisica buddhica, intimamente legata all'organismo, non è capace dopo la morte, d'avere esistenza propria, nè di rivestire un corpo incorruttibile atto a godere o soffrire in eterno. Essa si perde col disfarsi del corpo; e l'unica suprema felicità del seguace di Çâkyamuni, è quella che dalla distruzione del suo Essere non ne nasca un altro, ma che si termini in lui la sequela delle trasmigrazioni. L'individualità, l'Io del Buddhista si perde nel Nirvâna, che è l'opposto d'ogni specie di esistenza, ossia nel Nulla assoluto; come l'Io del Brahmano si perde in Brahman.[1]

---

[1] Bigandet, p. 21.

Quale è la causa della trasmigrazione? Per qual ragione soggiacciono gli esseri a questa legge ineluttabile, alla quale sono dannati? — Perchè gli esseri sono impuri e ripieni di peccato, rispondono le scritture Buddhiche. — E da dove è venuto in essi il peccato? — L'uomo, dicono esse scritture, da che apparve su questa terra, lasciossi guidar dai suoi desiderii, e corse dietro al piacere; così che accese in sè stesso le cattive passioni, la concupiscenza, l'odio, l'avarizia, e cadde in ogni specie di sensualità, e fece il male. — Ma come fu egli possibile? Come potevano gli uomini immergersi nella sensualità e nel peccato, senza che essi non vi fossero proclivi? — Tutte le creature hanno una tale inclinazione, rispondono i buddhisti, la quale viene dal peccato che hanno in sè stesse, non ancora estinto, e che portano seco nel mondo dove elle nascono. Il peccato, nel mondo presente, è la conseguenza, la continuazione del peccato che viene da un mondo anteriore, e così via all'infinito.[1] Non domandiamo però da dove venne il primo peccato, e qual fu. Le scritture buddhiche non ne dicono assolutamente nulla. Esse trasportano questo peccato originale, sempre respingendolo nel più remoto passato, nel più lontano dei mondi che precedettero il mondo presente; ma dove e perchè fu commesso, tacciono. E se anche avessero risposto, a modo d'esempio, che l'uomo è condannato alla trasmigrazione, perchè al principiare dei secoli disubbidì a un comando di Dio, sarebbe sempre rimasto a sapersi per qual ragione disubbidì.

Un'altra domanda ci verrà fatto di dirigere ai Buddhisti. L'uomo condannato a questa serie di rinascimenti, sa egli, alla sua morte, il destino che lo attende? Può

---

[1] Koeppen, p. 289.

arguire dalle opere che egli ha fatte nella vita presente, se la sua esistenza futura sarà più felice o più infelice della passata? No, il Buddhista è incerto del suo destino. Nessuno può dire a quale stato o a qual modo di Essere lo serbi, nel suo prossimo rinascimento, il *Karma* che egli ha in sè, o la forza dei meriti e dei demeriti che lo domina. Quantunque la sua vita possa essere stata quella d'un uomo virtuoso, egli può avere molti peccati e molti delitti, commessi in una esistenza passata e non ancora espiati, e che dovrà conseguentemente espiare nella sua esistenza futura. Evvi una ricompensa finale pei buoni, ma dopo lunghe e continuate esistenze. Le azioni malvage, simili a certi mali fisici, sono ereditarie, si continuano per molte generazioni di viventi, nessuno dei quali può avere la certezza d'esserne compiutamente liberato. Il Buddhista deve perciò morire senza speranza.[1] Ma se egli muore senza speranza, muore ancora senza il timore di eterni tormenti, se anche le sue malvage opere lo facessero nascere fra i dannati all'Inferno. Imperocchè alla legge del continuo alternarsi della vita e della morte, della distruzione e del rinascimento non sfugge nè il Cielo nè l'Inferno. Niente è eterno se non il Nulla, e le leggi che governano la materia; ma ogni mondo, ogni essere, pianta, animale, uomo o Dio, soggiace al principio della mutabilità. Il Cielo, co' suoi dèi, l'Inferno co' suoi demonii, dovrà perire come la terra, come la terra trasformarsi. Non v'è eternità di ricompense nè di pene. La stabilità non esiste se non fuori del circolo delle esistenze, nel Nirvâna.

§ III. Origine e natura degli Esseri. — L'ignoranza è il primo termine nella genesi degli esseri; essa

---

[1] Hardy, p. 396.

è l'origine della vita e della trasmigrazione.[1] Perciò i filosofi buddhici, come rimedio a questo primo male, causa di tutti gli altri, origine di quella infelicità, della quale Çâkyamuni ha trovato pieno il mondo vivente, proclamano altamente, che il più importante oggetto della meditazione del saggio deve essere lo studio d'ogni Essere in generale, e quello dell'uomo in particolare. Questa conoscenza dell'uomo è la più eminente e nobile parte della scienza; e fa diventare perfetto colui che l'acquista, e meritevole del Nirvâna. La Scienza o la conoscenza del bene e del male, che fu secondo la narrazione biblica l'origine della morte e della infelicità, è qui il solo mezzo per liberarsi dalla morte e dai dolori che travagliano la vita umana: ella è germe d'ogni bene.

Il filosofo buddhista procede a questo modo nell'analisi degli esseri, oggetto della sua meditazione.

Tutti i viventi dei *tre mondi,* Cielo, Terra e Inferno, non hanno in sè stessi che due cose, *Rûpa* e *Nâma.* Per *Rûpa* s'intende la forma e la materia dell'Essere; cioè a dire tutto quello che è capace di esser distrutto, per intervento d'una causa secondaria. *Nâma* è la cosa, la cui natura si fa conoscere alla mente, per mezzo di *Manas,* o del principio intellettivo.[2]

L'uomo si forma di cinque parti, che si chiamano i cinque *Skandha.*[3] Essi sono: 1.° il corpo o la materia organizzata, cioè il *Rûpa;* 2.° la sensazione, *Vêdanâ;* 3.° la percezione, *Samjñâ;* 4.° l'immaginazione, *Sam-*

---

[1] Vedi il cap. I, e più sotto, in questo medesimo capitolo, la dottrina dei dodici Nidana o cause.

[2] Bigandet, p. 454.

[3] *Skandha,* Pali *Khande.* In Tibetano *Phung-po,* « heap, pile, cluster, mass. ». (Csoma: *A Dictionary Tibetan and English,* p. 85. — Jaeschke: *Tib. and Engl. Dict.*, p. 99).

skâra; 5.° la conoscenza, *Vijñana.*[1] Egli è evidente, che i quattro ultimi *Skandha* sono il resultato del primo, o meglio le sue proprietà; e se v'è qualcosa equivalente a ciò che noi chiamiamo Spirito, deve cercarsi nel primo *Skandha.*[2] Quattro elementi, terra, acqua, fuoco, aria, entrano poi nella composizione di tutte le parti del corpo, e formano il *Rûpa skandha.*[3] Molte sono queste parti del corpo, che credo inutile enumerare. Secondo alcuni il *Rûpa,* o corpo organizzato, si divide in 28 parti,[4] secondo altri in 32; ciascuna delle quali è, a sua volta, suddivisa in altre quarantaquattro.[5] L'ufficio della vita e della vitalità, è quello di tener collegate e di preservare queste parti costituenti il corpo. Il fine che la filosofia Buddhica si propone con siffatta suddivisione del corpo umano, è di mostrare, per l'analisi minuta di ciascuna di queste parti, che, in ultimo, non vi troviamo altro che i primitivi elementi (terra, acqua, fuoco e aria), i quali sono chiamati la base di tutto ciò che esiste.[6]

Il secondo *Skandha,* ossia il *Vêdanâ,* è formato da sei sensi, cioè la vista, l'udito, il gusto, l'odorato, il tatto, e il *Manas,* che è la conoscenza e la mente. Quest'ultimo è chiamato pure senso intimo, come lo dicono anche i seguaci della filosofia *Sânkhya,* e risiede nel cuore. Le sensazioni sono prodotte per la comunione o pel contatto degli oggetti che ci circondano, ossia di quel che può esserci piacevole, disaggradevole o indifferente. La facoltà insita a ciascuno dei sensi, per mezzo della quale

---

1 Burnouf, I, 589, 634, II, 355; Hardy, 388, 399; Bigandet, 454.
2 Hardy, p. 389.
3 Bigandet, p. 456.
4 Hardy, p. 399.
5 Bigandet, p. 456.
6 Ibidem.

si rendono possibili gli effetti che le cose producono sugli organi corporali, si chiama *vita dei sensi.* — Se, per esempio, un oggetto si presenta all'organo della vista, ne resulta, come necessaria conseguenza, la percezione o idea di quella tal cosa. Le operazioni della mente seguono anche lo stesso procedimento di quelle degli altri sensi; e nascono per l'azione delle idee, le quali, a lor volta, derivano dai sensi: precisamente come la vista è prodotta dall'azione della cosa esterna sull'organo visivo. La mente è inoltre la principal causa del movimento muscolare.[1] Gli altri *Skandha* poi non sono che un resultato delle idee, nate dal contatto degli oggetti esterni con gli organi dei sensi, o delle diverse operazioni del *Manas* o senso interno.

Queste parti (*skandha*), le quali colla loro unione e armonia formano quel che si chiama un Essere senziente, cessano di produrre i loro effetti, quando cessano le relazioni armoniche che sono fra l'una e l'altra. La morte è conseguenza della dissoluzione delle parti che compongono il corpo, cioè del disfacimento dei cinque *Skandha.*

Le idee, che sono il prodotto dei sensi, e le operazioni della mente, nominate nei tre ultimi *Skandha,* sono insieme designate coll'appellativo di *Arûpa dharma,* o cose senza forma; in opposizione al *Rûpa,* che comprende gli organi, o gli strumenti delle idee. L'*Arûpa dharma* comprende le idee, e il resultato delle idee. Le idee si dividono: 1.° in idee che sono proprie agli esseri, che soggiacciono totalmente alla influenza delle passioni; 2.° idee proprie degli esseri, che non sono ancora giunti a liberarsi dalla sensualità; 3.° idee di coloro che si sono affatto separati da tutto ciò che è mondano, e si deliziano nella

---

[1] Bigandet, p. 455; Hardy, p. 390 e 403.

contemplazione della verità astratta, e nelle cose più pure che la mente possa immaginare. — Le idee della prima serie appartengono a tutti gli esseri che abitano nelle quattro regioni dell'Inferno, a coloro che abitano la Terra e a coloro che risiedono nelle sei regioni dei *Dêva* (*Dêva-lôka*): ossia nelle *undici regioni del dominio delle passioni.* Le idee della seconda serie sono proprie agli esseri delle diciotto sedi di *Brahman* (*Brahma-lôka*) e di coloro che, essendo già entrati nel cammino della perfezione, percorrono una delle *quattro strade che conducono al Nirvâna.* Le idee della terza serie appartengono a quegli enti superiori, che si sono innalzati nelle regioni della contemplazione più pura, e che sdegnano tutto quel che concerne questo mondo, tale quale i volgari lo considerano.[1]

L'uomo, anco pei Buddhisti, ha una intelligenza che lo rende superiore a tutti i viventi, eccetto a' Dêva; egli è capace di pensare, riflettere e ragionare. Ciò non ostante è tenuto come un essere affatto materiale, prodotto per l'effetto di cause materiali anch'esse. La sua esistenza è soltanto il resultato dell'unione di quelle cinque parti, di cui s'è parlato di sopra, le quali operano di conserva, in certe date circostanze: rotta quella unione, l'uomo cessa d'essere uomo; come la nuvola cessa d'esser tale, quando si decompone in pioggia; come un carro sfasciato non è più un carro, ma legna da ardere. Per aver la luce, seguitano a dire i nostri filosofi buddhisti, c'è bisogno della lampada, del lucignolo, dell'olio, della fiamma; per aver l'uomo, c'è bisogno del corpo e degli altri quattro *skandha.* Quando la fiamma si spenge, la luce non è più; quando i cinque *skandha* si sciolgono dalla loro unione,

---

1 Bigandet, p. 457.

l'uomo pure sparisce. — Da tutto ciò si intende, come fra le parti che costituiscono l'uomo secondo il Buddha, non si possa noi trovare nulla, che rassomigli allo spirito o all'anima, nel senso, nel quale noi la intendiamo: l'anima, lo spirito, l'intelligenza, non è che il *Manas,* non è che un sesto senso, che essi filosofi hanno aggiunto agli altri cinque.[1]

Abbiamo detto, al cominciare di questo paragrafo, che lo studio degli Esseri e dell'uomo in particolare è il dovere d'ogni Saggio, che desidera arrivare alla perfezione e alla felicità. Abbiamo, secondo le vedute buddhiche, analizzato brevemente gli esseri e l'uomo; ora dobbiamo giungere al fine, al quale tende lo studio suddetto, cioè alla investigazione della cagione di tutte le modificazioni del *Rûpa* e del *Nâma:* le due parti principali, di cui si compongono i viventi.

« Gli esseri che abitano i *Tre mondi,* dice un autore « Buddhico, devono avere avuto una causa. Il dire che « essi esistono di per sè stessi, senza una causa che li « produsse, è assurdità.[2] E la gran differenza che poi os- « serviamo tra loro, indica che il loro modo d'esistenza « risulta da varie cagioni. Noi però non possiamo andare « d'accordo coi nostri avversarii, i Brahmani, i quali am- « mettono che Brahman sia la sola causa di tutto ciò « che esiste. Quest'essere, cioè Brahman, non è nemmeno « lui fuori del dominio del *Rûpa* e del *Nâma:* egli stesso « è un composto di *Rûpa* e *Nâma,* cioè a dire effetto « e non causa ».[3] Che cosa è dunque quel che è con-

---

1 Bigandet, p. 434, nota; Hardy, *Leg. and. Theor. of Bud.*, p. 163.

2 Vedi nota a p. 148.

3 Bigandet, p. 461.

siderato come la cagione del *Rûpa* e del *Nâma?* — « Noi vediamo » séguita l'autore citato, « che il corpo umano ha il suo principio nell'utero materno, e vegeta e si sviluppa in quell'angusta prigione, in mezzo a vene, nervi, muscoli, sangue; alla guisa del verme e dell'insetto, che si formano nelle sostanze putride, o nelle putride acque stagnanti. Ma ciò non è da tenersi come la cagione reale di corpi viventi ».[1] — L'origine degli esseri viventi sta in una serie continuata di cause e di effetti, che i Buddhisti chiamano *Nidâna,* e che stiamo ora per esaminare. La dottrina delle *dodici cause* o *Nidâna* è antichissima; e appartiene forse alla prima età del Buddhismo. Essa forma la base della Ontologia e della Metafisica buddhica; come le *Quattro grandi verità* formano la base, su cui riposa tutto il sistema della morale. Non è probabile che Çâkyamuni, nella sua predicazione, la quale fu semplice e tale da poter esser intesa anche dal volgo, abbia egli stesso formulato questa dottrina, nella maniera in cui la conosciamo oggi; ma è più verisimile che, trovatisene i germi sparsi qua e là nelle sue istruzioni, i suoi immediati discepoli abbiano immaginata questa teoria; la quale infatti presenta i caratteri d'un sistema elaborato in una scuola filosofica.

Dodici condizioni, effetti e cause a lor volta le une dell'altre, operano vicendevolmente per produrre la vita. Tutti gli esseri, così ragiona la filosofia buddhica, sono condannati a deperire, invecchiare e morire; la vecchiezza e la morte (*Jarâmarana*) è dunque il fine, la meta della vita. Ma se l'uomo non fosse nato, egli non invecchierebbe, nè perirebbe, dunque la vecchiezza e la morte (*Jarâmarana*) non è che un effetto, di cui la causa

---

[1] Bigandet, p. 462.

è *Jâti,* la nascita. La quale può effettuarsi in quattro modi: per mezzo dell'umidità, per mezzo d'un uovo, per mezzo d'una matrice, o per mezzo della metamorfosi. — Ma la nascita è essa pure un effetto, perchè essa non sarebbe se non vi fosse l'esistenza, *Bhava;* o quella condizione, che è creata in virtù del *karma,* cioè per l'efficacia delle antecedenti azioni, buone o cattive. L'esistenza ha per cagione l'inclinazione verso le cose, che è detta *Upâdâna;* parola, con la quale s'indica lo stato, in cui il desiderio, volgendosi e fissandosi a qualche cosa, diventa attivo: o meglio, secondo lo Spence Hardy,[1] con la quale si vuol significare il desiderio, non di produrre la vita, ma di goderla. L'inclinazione verso qualche cosa non si opera, se non per l'effetto della concupiscenza o della passione, *Trishnâ,* che spinge al possedimento della cosa desiderata. Il desiderio ha per causa la sensazione, *Vêdanâ;* perchè se la sensazione non esistesse, gli oggetti esterni non sarebbero percepiti, nè produrrebbero desiderii. La sensazione, cagione del desiderio, ha a sua volta per causa il contatto, *Sparça:* poichè è necessario che gli oggetti feriscano i nostri sensi, onde nasca la sensazione medesima. Ma il contatto rimarrebbe senza effetto, se non vi fossero i sei sensi, *Shadâyatana,* i quali, pel contatto stesso, nel percepire le qualità delle cose, non producessero la sensazione; questa il desiderio; il desiderio l'accoppiamento con la cosa desiderata; d'onde l'esistenza, la nascita, la morte.[2]

---

1 *Leg. and Theor. of Bud.*, p. 168.

2 Questa genesi è differente secondo le diverse scuole filosofiche. Il sistema *Kârmika* procede a questo modo: Dall'unione di *Upâya* e *Prajñâ* nacque il *Manas;* dal Manas, *Avidyâ;* da Avidyâ, *Samskâra* (illusione); da Samskâra, *Vijñâna* (la conoscenza); da Vijñâna, *Nâmarûpa;* da Nâmarûpa, *Shadâyatana*

Nâmarûpa, il nome e la forma, è la nona causa. Senza il nome e la forma, gli oggetti sarebbero indistinti, e non produrrebbero sui sensi, *Shadâyadana*, nessuna impressione. — Essi oggetti entrano, in principio, in contatto con noi per mezzo della forma materiale che rivestono, *Rûpa;* e in seguito per mezzo del *Nâma*, che gli rammenta al *Manas*, o allo spirito. — Il *nome* e la *forma* si confondono qui in una sola nozione, in un sol vocabolo, col quale si vuole esprimere ciò che rende gli oggetti percettibili. — *Nâmarûpa* è dunque la causa dei sensi, ma è a sua volta l'effetto del decimo tra i 12 Nidâna, il quale è *Vijñâna*, o il discernimento, che distingue gli oggetti gli uni dagli altri, gli attributi di ciascuno, i nomi che gli rappresentano e le qualità che son loro proprie. Esso è l'effetto del *Samskâra* o della immaginazione, la quale piglia le vanità per cose reali; considera questo mondo come sostanziale, mentre non è che una sua fittizia creazione; e guarda alle forme, che passano, come fantasmi, per tutte le fasi della vita, traverso le illusioni che di esse si è formata. L'immaginazione ha finalmente per causa l'ignoranza, *Avidyâ*, che consiste a stimar durevole ciò che è passeggiero, a

---

(i sei sensi); da questo, *Vêdanâ* (la sensazione); da Vêdanâ, *Trishnâ* (il desiderio); da Trishnâ, *Upâdâna* (l'attaccamento); da Upâdâna, *Bhava;* da questo, *Jâti* (la nascita fisica); da cui nacque *Jarâmarana* (le varie specie di esseri). Secondo alcuna scuola teistica, l'Esistente di per sè stesso (*Içvara*), o la prima essenza intelligente (*Adi-Buddha*), produsse *Yâtna*, per mezzo di *Prajñâ*, e con Yâtna produsse i cinque *Jñâna*, da' quali vennero i cinque Buddha, i quali crearono i Devatâ; mentre Brahman creò i tre *lôka* (Cielo, Terra e Inferno) e tutte le cose animate e inanimate. Hodgson, nel *Phœnix*, t. II, 1871, n.° 15, p. 46 e 47.

credere permanente ciò che è fugace ed efimero; a dare, in somma, al mondo una realtà che non ha.[1]

Terminerò il presente capitolo col riportare il passo che segue, tolto da un'opera buddhica, tradotta dal Birmano: passo che epiloga quello che siamo andati fino ad ora esponendo.

« Si legge nelle scritture, che un Brahmano andò a consultare Gâutama su alcuni punti della scienza, intorno a' quali la sua mente era in grande perplessità, e gli disse: Io sono agitato da molti dubbi intorno al passato, al presente e al futuro; e domando a me stesso: Ho io vissuto in altre generazioni? E se ciò avvenne, qual fu la mia condizione durante quelle esistenze? La risposta che mi do è, che io non so nulla di nulla. Qual fu la mia condizione, prima ch'io venissi a questo mondo? Io non lo so. Ed ora è egli proprio vero ch'io esista? o è la mia esistenza nient'altro che un sogno? Dovrò io ancora rinascere, o no? Che sono questi esseri che mi vedo d'attorno? Sono essi solamente illusioni, che m'ingannano colla loro apparenza di realtà? Io non so niente, affatto niente. Il futuro anch'egli è pieno per me della più crudele incertezza. Qual sarà la mia condizione durante le esistenze che verranno? Un denso velo nasconde a' miei occhi tutto quel che mi si prepara in avvenire. Come potrò io portare un po' di luce in mezzo a tanta tenebra? — « E il Buddha disse: Considera in primo luogo questo punto fondamentale: che cioè, quel che noi siamo usi di chiamare la nostra persona, il nostro *Io,* non è altro che *Nome* e *Forma;* vale a dire, non è che un composto de' quattro elementi, che soggiacciono a una perpetua trasformazione, sotto la forza

---

1 Bigandet, p. 85-86.

e l'influenza del *Karma*. Persuaso di questa verità, ti rimane a conoscere la cagione che produce il *nome* e la *forma*. Appena che tu volga il pensiero a quel che ti dico, t'anderà via ogni dubbio dall'animo. Che differenza tra i seguaci d'altre dottrine, i quali non si pigliano la pena d'indagare la natura degli Esseri, nè la cagione della loro esistenza! Essi sono tenaci nelle loro credenze; e muoiono dicendo, che quel che l'ignorante dominato dall'illusione suol chiamare un animale, un re, un suddito, un piede, una mano ecc., sono realmente animali, re, sudditi, piedi, mani. Questi cotali sono veramente ripieni d'errore; ond'egli avviene che seguono varie strade; e noi contiamo, fra loro, più di sessanta scuole, tutte differenti, ma tutte unite, con uguale ostinatezza, a rigettare la vera dottrina del Buddha. — Costoro sono dannati a vagare incessantemente nel circolo delle infinite esistenze. — Quanto è diversa la condizione de' veri credenti, nostri seguaci! Essi sanno che gli esseri viventi, che abitano il mondo, hanno una causa; ma comprendono la follia d'andarne a ricercarne l'origine e la causa prima: la qual cosa è al di sopra della capacità delle più nobili intelligenze. Gli è evidente, per esempio, che i semi di un'erba o d'un albero contengono in se stessi il principio della riproduzione; ma qual sia questo principio nessuno presume saperlo. I nostri discepoli sanno bene che quello che i volgari chiamano uomo, donna, cavallo, insetto, non sono che distinzioni illusorie, che svaniscono innanzi agli occhi del saggio; il quale non vede altro in tutto quel che lo circonda, se non che *nome* e *forma*, ossia ciò che è prodotto da *Karma* e da *Avidyâ*. I quali non sono nè l'uomo, nè la donna; ma ne sono le cause efficienti. Quel che io dico rispetto all'uomo e alla donna può dirsi di tutti gli altri esseri. Essi tutti sono il resul-

tato di *Karma* e di *Avidyâ;* e sono tanto distinti da questi due agenti, quanto l'effetto dalla causa. I nostri discepoli sanno, che i cinque *skanda,* i quali compongono il corpo umano, passano di generazione in generazione, per tutta la serie de' rinascimenti, a cui quello è condannato; ma passano per tal modo, che la seconda generazione non tien memoria degli *skanda* della prima. Solo le cagioni che li producono, cioè *Karma* e *Avidyâ,* non cambiano mai ».[1]

Possiamo epilogare quel che abbiamo detto intorno alla origine e natura degli esseri, ne' seguenti capi:

1.° La causa immediata di tutti i diversi modi di essere, che si manifestano nell' universo, è, oggettivamente considerata, *Avidyâ,* soggettivamente, *Karma.* Ossia, per intendersi meglio, se è possibile in questa astrusa materia: *Avidyâ,* che è l'ignoranza, fa nascere nella mente d'alcuno una quantità d'illusioni; le quali egli tiene come forme reali, che scorge negli esseri che popolano il mondo. Così hanno origine, per lui, le cose che lo circondano; la vera natura delle quali gli sarà poi rivelata dalla scienza del Buddha. D'altra parte, se vuol sapere da dove egli stesso procede, deve cercarne l'origine nel *Karma,* o nelle azioni proprie fatte in altra esistenza; e avrà così la ragione della condizione e del modo della sua esistenza presente.

2.° Tutti gli esseri non sono che un composto de' quattro elementi, terra, acqua, aria e fuoco. — Le operazioni intellettuali sono prodotte per mezzo del cuore, dove è il *manas,* nella stessa maniera che la visione si fa per mezzo dell' occhio.

---

[1] Bigandet, p. 465-467.

3.° Ciascuna esistenza è indotta a trasformarsi di continuo, per l'azione di *Karma.*

4.° Le parti che, per via della trasmigrazione, vanno a comporre un nuovo essere, non hanno nessuna relazione con quelle dell' essere che fu.

Per tal modo, alla morte dell'uomo, si disfà e si decompone la materia che ne formava il corpo (*rûpa*), e si distruggono in pari tempo la mente (*manas*) e tutte le facoltà dello spirito (*vêdanâ, samjnâ, samskâra* e *vijñâna*). Di lui non rimangono che le azioni, il complesso delle quali è detto *Karma.* Questo retaggio d' azioni, questo *Karma,* ha la strana potenza di dare origine a una nuova combinazione di cinque *skanda,* che non hanno nulla che fare co' primi. E da siffatta combinazione si forma l' Essere, destinato a pigliarsi il peso di quella importuna eredità, e ad espiarne le male opere. Così si continua per innumerevoli rinascimenti, fino a che questo *Karma* non siasi ridotto che un complesso d'azioni purissime, prive di qualsiasi male, degno così d'essere totalmente distrutto e annullato, come si distrugge e si annulla, alla morte dell' uomo, ogni facoltà della mente.

Capitolo VI.

Del Nirvâna.

Fin da' primi tempi che si incominciò a studiare le dottrine e i dommi della religione di Çâkyamuni, nacque una disputa, che anc' oggi non è decisa, intorno a quel che i Buddhisti intendono per *Nirvâna;* nome che danno alla sorte finale, riserbata all'uomo. Secondo alcuni il vocabolo *Nirvâna* è interpretato: *estinzione totale di qualunque modo di essere;* altri invece, con l'intento pietoso

di difendere il Buddhismo, già troppo compromesso come sistema ateistico, dalla mostruosa dottrina di coloro — « Che l'anima col corpo morta fanno » — vorrebbero che si intendesse per *Nirvâna* una forma di esistenza qualsiasi, possibile dopo la morte.

In una questione di tal natura, che consiste nella interpretazione diversa di una parola, la quale si trova le mille volte ripetuta dalla prima all'ultima delle numerosissime e svariate scritture canoniche, devesi in primo luogo avere in mente, mi sembra, la immensa tolleranza di opinioni filosofiche e religiose, che è propria del Buddhismo; tolleranza che gli ha permesso di svolgersi in molte forme diverse, le quali però si riconoscono *come uscite da un medesimo stipite.* — Çâkyamuni, nella sua predicazione, si occupò tanto poco del Gran Brahaman, l'Increato, l'Onnipotente, che questa suprema divinità sparì dal luminoso suo trono e lasciò il Buddhismo ateo. In questo sono d'accordo i più autorevoli orientalisti e mitologi, che si occuparono della religione di Çâkya. Ciò non ostante qualche scuola metafisica, nata più tardi, rivendicò una suprema intelligenza, un Dio creatore e formatore dell'universo: e così fu ancora per altri dommi di minor importanza, non ammessi o sconosciuti dal primitivo Buddhismo; per modo che si andarono man mano formando una moltitudine di sètte scismatiche. — Ma, strana cosa per noi, gli uomini che professano queste varie credenze, non solo si tollerano anc'oggi a vicenda, di una tolleranza, di cui non ha idea il mondo teistico occidentale, ma non sdegnano di chiamarsi fratelli nel nome del Buddha.

Non è dunque da maravigliare, che una parola adoprata da tutte le scuole buddhiche per chiamare il destino finale dell'uomo si presti ad interpretazioni diverse

e spesso contrarie. Il torto, a mio credere, sta nell'aver prese queste diverse interpretazioni, come altrettante fedeli espressioni del concetto unico, che il Buddhismo antico o non corrotto voleva significare con la parola *nirvâna;* piuttosto che come l'espressione di un concetto diverso secondo le varie sètte, dovuto specialmente alle diverse opinioni metafisiche che le distinguevano.

Per comprendere la vastità del campo, in cui si svolse il Buddhismo, e le modificazioni, a cui dovette necessariamente soggiacere, non sarà inutile ch'io epiloghi brevemente alcuni punti della storia religiosa, che ho esposta negli altri capitoli, prima di entrare nell'argomento che ci deve ora occupare principalmente.

Fino al primo secolo dell'èra cristiana, le dottrine insegnate da Gâutama erano state per ben quattrocento anni, secondo che afferma la tradizione, tramandate oralmente, e in tal modo conservate. Già il Buddhismo si era esteso in gran parte dell'India settentrionale, nel Cascemir, in qualche paese dell'Asia centrale e nel Ceylon, quando si credette opportuno di dare una forma scritta agli insegnamenti di questo filosofo. I Buddhisti del settentrione, cioè quelli dell'India e del Cascemir, e i Buddhisti del mezzogiorno, ossia del Ceylon, intrapresero la compilazione delle scritture sacre, gli uni indipendentemente dagli altri. Nel Ceylon questa compilazione fu fatta sotto il regno di *Vartagâmani,* (88-76 av. C.) e vi fu adoperato probabilmente il vernacolo singhalese, da cui, nel secolo V dell'èra nostra, fu trasportata in Pali, oggi lingua sacra per i Buddhisti del sud. Nel settentrione si incominciò più tardi l'impresa, che ebbe effetto al tempo del sinodo convocato dal re *Kanishka,* che regnava nel Cascemir fra il 10-40 d. C., usando nella compilazione la lingua Sanscrita.

Il primitivo Buddhismo si mantenne in quella forma, che ho avuto occasione di esporre, distinto dagli altri sistemi, durante i primi due secoli di vita. — Dopo quel tempo si separò in varie scuole, nate specialmente dalle speculazioni filosofiche dei molti Brahmani, che avevano accettato la nuova dottrina; e questa fu in parte la cagione dell' essersi più tardi, alcune di esse scuole, confuse, nei loro insegnamenti di metafisica, con altre dell' India. La qual cosa era facile a prevedersi, per l'ambiente, in cui i proseliti di Çâkyamuni, non contenti delle semplici verità da lui annunziate, elaborarono nuove teorie, che rivestirono poi apparenza buddhica.

In seguito, quando il Buddhismo, lasciata l' India, estese il suo dominio nel Tibet, nella Cina, nella Mongolia, nel Giappone, si trovò in mezzo a nuove credenze; e la sua natura tollerante lo portò ad accettare modificazioni non indifferenti, che gli tolsero gran parte del carattere primitivo. — Il luogo, dove il Buddhismo ebbe a subire meno alterazioni per le influenze estere, e dove per conseguenza si mantenne più puro, fu il Ceylon, d'onde fu introdotto poi nella Birmania e nel Siam. Là anche oggi, meglio che altrove, si possono attingere notizie sulla originaria dottrina buddhica; conservata da un clero, che è, al dire del Childers, « a body of men one of the most enlightened, generous, and liberal-minded in the world »; mentre il Buddhismo professato dalle nazioni settentrionali, oltrèchè vi fu introdotto già pregno di molte idee brahmaniche e çivaitiche, si appropriò anche un gran numero di superstizioni e credenze popolari. Così il culto dei genii, che era l' antica religione del Tibet e della Mongolia, le pratiche dei Taosse della Cina e molte su-

[1] Schlagiweit, *Buddhism in Tibet.* p. 20.

perstizioni volgari diedero qualche cosa del loro al Buddhismo che oggi è professato in quelle regioni, e che ha leggende, pratiche e divinità sconosciute al Buddhismo meridionale. In quanto al clero, o è una potenza, la quale, come il Lamismo del Tibet, domina l'intiera società, o è costituito, come nella Cina, di gente bassa e di vil condizione, che forma una classe parassita, oziosa ed ignorante.[1]

Secondo quanto ho detto ora, il Buddhismo si può distinguere nei tre periodi seguenti:

1.° Periodo rappresentato dal Buddhismo primitivo, quale venne predicato da Çâkyamuni.

2.° Periodo rappresentato dal Buddhismo, quand'esso incominciò ad elaborare dottrine filosofiche, che lo fecero ravvicinare al Brahmanismo.

3.° Periodo rappresentato dal Buddhismo, che oltre al simbolismo brahmanico comprende moltissime credenze e superstizioni, che erano in vigore nei paesi dove fu introdotto.

Il sistema buddhico che porta il nome di *Hînayâna*, corrisponde presso a poco al primo periodo; quello detto *Mahâyâna* e una parte dell' *Yôgacârya*, al secondo; i sistemi *Tantrika, Prasanga* e altri, specialmente in voga nel Tibet, nella Cina e nella Mongolia, possono riferirsi al terzo.

Delle dottrine dell' *Hînayâna*, oltre a quel che ne

---

[1] If it is a sunny day, you will find gathered on the entrance steps (dei conventi) motley assembly: priests and beggars, lying lazily in the sun, or engaged in entomological pursuits, mending their clothes, cobbling their shoes, cleaning their opium pipes, smoking, gambling and so forth: and your appearance will be the signal for a general clamour for an alms offering in the shape of a foreign cent, or they will offer their services as guides. Eitel, *Three Lectures on Bud.* Hongkong 1871, pag. 27.

ho detto, avrò occasione di parlarne di nuovo, quando or ora dirò del concetto originario, che Çâkyamuni e i suoi discepoli avevano del *Nirvâna.* In quanto al *Mahâyâna* ed all'*Yôgacârya,* il domma fondamentale di questi due sistemi, come si sa, è la vanità e la insussistenza delle cose; domma che è la esagerazione della antica credenza, che tutto quaggiù è passeggiero, instabile, morituro. L'*Yôgacârya* si distingue in ciò: che esso, quasi personificando il vuoto, ne fa *Alaya;* e lo rappresenta come uno spirito che si trova in tutte le cose; il quale, a cagione della perdita della sua purità originaria, è costretto a vagare di forma in forma per la sfera delle esistenze. La liberazione finale, secondo questi due sistemi, si ottiene non dando ricetto nella mente ad alcun pensiero; perchè l'universo e gli esseri sono una creazione del pensiero stesso, ossia il prodotto della ignoranza: liberare lo spirito dalle tenebre di questa ignoranza, e giungere per tal mezzo all'acquisto della *Bôdhi,* o Sapienza, è lo stesso che liberarsi dalla trasmigrazione, e ottenere perciò l'eterno riposo.

Il sistema *Tantrika* è il più moderno. È stato introdotto nel Tibet l'anno 1020 dell'êra nostra, e si chiama anche col nome di *Kâla-cakra.* Adotta tutte le credenze dell'*Adi-Buddha,* dei *Dhyani Buddha* o Buddha divini; e pratica in special modo i *Dharani* e i *Tantra,* che sono formule magiche e scongiuri.

Tornando ora all'argomento del *Nirvâna,* per entrare meglio nel soggetto, dovremo rispondere da prima alla domanda seguente: Quale era il concetto che il Buddha aveva del *Nirvâna,* tale quale esso concetto emerge dalle dottrine del Buddhismo primitivo, conservate nelle più antiche scritture canoniche, non alterate, se non che poco, dalle più recenti speculazioni dei filosofi?

Il Burnouf,[1] lo Spence Hardy,[2] il Koeppen,[3] il Wassiljew,[4] il Bigandet,[5] il Gogerley,[6] lo Scott,[7] il Childers,[8] il D'Alwis,[9] rispondono che con *Nirvâna* si deve intendere il nulla assoluto. Mentre altri, come il Colebrook,[10] il Max Müller,[11] l'Eitel,[12] il Beal,[13] l'Obry,[14] il Foucaux,[15] il Feer negano o inclinano a negare una tale interpretazione.

Le obiezioni capitali che si fanno per la interpretazione di *Nirvâna* come « estinzione totale di ogni specie di esistenza » sono le tre seguenti:

I. L'impossibilità che gli uomini accettassero la dottrina buddhica, se essa veramente avesse promesso loro come *summum bonum* il Nulla.

II. Il non trovarsi nel *Sûtra-pitaka,* nè nel *Vinaya-pitaka,* le due parti del Canone buddhico contenenti le più antiche scritture, adoperata mai la parola *Nirvâna* nel senso di « annientamento totale; » ma invece in quello di « quiete », « immortalità », « felicità », « benessere » ecc.

---

1 *Introduction à l'histoire du Buddh. Ind.* p. 589.
2 *Eastern Monachism,* p. 308.
3 *Die Religion des Buddha,* v. I, p. 306.
4 *Le Buddh., ses dogmes,* ecc., p. 93.
5 *Life of Gaudama,* p. 320.
6 *Ceylon Branch of the Asiat. Soc.* 1867-70, p. 130.
7 Ibidem, pag, 89.
8 *Notes on Dhammapada.*
9 *Buddhist Nirvâna,* Colombo 1871.
10 *Miscellaneous Essays,* p. 258.
11 *Dhammapada,* p. XIV.
12 *Three Lectures on Buddh.*
13 *A Catena of. Buddh. Script.*
14 *Du Nirvâna Indien,* Amiens, 1356.
15 *Doctrine des Bouddh. sur le Nirvâna,* Paris 1864.

III. Finalmente il venir narrato, che il Buddha, dopo che fu entrato nel Nirvâna, riapparve di nuovo nel mondo ad ammaestrare i suoi discepoli.

Esaminiamo ora per ordine ciascuna di queste tre obiezioni.

I. Fare il bene pel bene, praticare la virtù per la sola ragione che essa è buona a praticarsi, amare gli uomini solo perchè ci sono fratelli nella sventura, non basta; si ha da fare il bene, praticare la virtù, amare gli uomini per avere il cento per cento e più di frutto nel mondo dì là. Non è dunque facile il credere, si dice, ed a ragione, che una dottrina, la quale promette in ricambio del bene operare, che tanta fatica costa all'uomo, l'annichilamento compiuto della propria esistenza, sia stata accettata, e con aggradimento accettata, dalla metà del genere umano. Vi può essere, è vero, qualcuno che, come il Voltaire, dica in un momento di malumore: « On aime la vie, mais le néant ne laisse pas d'avoir du bon »; ma la generalità dei mortali preferirà sempre al nulla qualsiasi specie di esistenza.

Quantunque, come s'è veduto, l'esistenza sia dai Buddhisti considerata sotto un aspetto (falso, se si vuole, ed esagerato) che non è il nostro; pure anche il Buddha si accorse, e lo confessò, che la sua teoria sul Nirvâna non poteva essere appieno intesa, e, dirò così, gustata, se non da pochi eletti. « La mia dottrina », egli dice, « è profonda, difficile ed ardua a intendersi: sublime, « e degna solo di essere conosciuta dal savio ».[1] E in altro luogo: « Pochissimi uomini, dice, conseguiranno « il Nirvâna; la più gran parte continuerà il suo cam-

---

[1] D'Alwis, *Buddhist Nirvâna,* p. 52.

« mino fra i piaceri dell' esistenza ».[1] — Gli uomini del volgo, o meglio tutti coloro, in cui i bisogni della mente, del cuore e dello spirito sono di molto limitati, non sentono, nè possono sentire gran fatto il peso di quella infelicità, di cui Çâkyamuni vide ripieno il mondo intero. Il volgo vive in questa atmosfera di mali, abituato a sopportarli con la pazienza proverbiale degli animali da soma. E come il condannato preferisce la vita che mena nel suo angusto e fetido carcere, non solo alla morte, che viene a liberarlo da quella sua miserabile esistenza, ma anche alla gloria eterna del paradiso, che un pio sacerdote gli promette, aiutandolo a salire il palcò fatale; così il volgo, sia esso di stirpe Mongolica o Indo-europea, preferirà sempre la vita, per quanto infelice, alla morte, anche se quella sia strada ad una vita nuova di felicità perpetua.

Il Buddha conosceva tanto bene gli uomini da accorgersi che quella sua dottrina sarebbe riuscita generalmente poco accetta alla moltitudine; la quale difficilmente si sarebbe resa padrona del vero e giusto concetto, che egli, Buddha, se ne era formato. Il solo fine di Çâkyamuni fu di inculcare ai suoi uditori, non essere la esistenza che una congerie infinita di miserie; e additare, come mezzo di liberazione, il Nirvâna, non perchè consentaneo alle opinioni della comune degli uomini, nè per lusingare l' animo volgare della folla, ma come necessaria, ineluttabile conseguenza del suo sistema.

Çâkyamuni insegnò pertanto ad amarsi come fratelli, a fuggire il male, a non darsi al vizio, a fare insomma ogni sorta di bene. Ma siccome sapeva anch'egli che l'uomo in generale non fa nulla per nulla, e che una ricompensa

---

[1] *Dhammapada*, 85.

a suo modo la vuole ad ogni costo in questo mondo o nell'altro, insegnò in pari tempo che ad ogni buona opera vi era un premio, e ad ogni cattiva una punizione. E questo premio e questa pena erano riservati per la vita futura, a cui si arriva per trasmigrazione. Ora siccome questi futuri rinascimenti sono in numero grandissimo, anzi infinito, un uomo può esser buon Buddhista e tenersi lontano dal *Nirvâna* quanto vuole. Può, in altri termini, procacciarsi colle buone azioni uno stato meno infelice, mantenendosi sempre nel dominio dell'esistenza. Gâutama ha pure insegnato, è vero, che l'esistenza è miserabile sempre e dappertutto; ma se vi è chi l'ama, egli non gliela toglie; e allora solo si limita a dire: siate più che potete virtuosi, se la volete meno disgraziata. — Colui poi, cui non andasse a genio questo continuo rinascere, a cui non piacesse nemmeno la vita del Dêvata nel più alto de' cieli (chè degli incontentabili ce ne sono dappertutto), colui può ricorrere al *Nirvâna*. Cioè, può aspirare al *Nirvâna*. Ma quanto è difficile ottenerlo! quanti diversi modi di Essere ha da subire, quante volte, e per quante migliaia di anni, si ha da incarnare sotto forme differenti, prima di purgarsi affatto dal peccato, prima di acquistare la perfetta virtù e la perfetta scienza, divenendo un Buddha anch'egli! Il Nirvâna è dei santi. Ora si può esser buoni, senza esser santi. E dire che gli uomini non avrebbero potuto accettare il Buddhismo, perchè non avrebbero potuto mai aspirare al *Nirvâna,* è quasi come se si dicesse, che gli uomini non potrebbero accettare tale o tal'altra religione, per la grande difficoltà che c'è a diventar santi.

Vediamo ora qual fosse l'originario significato della parola *Nirvâna;* e come la interpretazione che la rende « estinzione totale di ogni modo d'essere », sia la sola

che emerga, come conseguenza logica, dalla dottrina del Buddhismo primitivo.

Il Max Müller, che nella sua introduzione al *Dhammapada* nega recisamente avere Çâkyamuni insegnato agli uomini il nichilismo, affermando che tal dottrina non è che il prodotto di una scuola più moderna, nato dallo svolgimento dell'antico Buddhismo; pure altra volta stabilì che: « per sapere qual fosse l'originario significato di *Nirvâna,* il miglior partito era ricorrere all'etimologia di questa parola tecnica ».[1]

La parola *Nirvâna* non è di conio buddhico; ma si trova già adoprata nella letteratura brahmanica, per indicare l'ultima ricompensa, che tutti i sistemi indiani promettono ai loro seguaci, sia essa il niente assoluto, il riposo eterno, l'assorbimento nella divinità, o il godimento di beni in sfere celesti superne. Laonde si trova esser sinonimo di *Moksha, Nirvitti, Apavarga,* cioè di liberazione, cessazione di essere, riposo, *summum bonum.*[2] — L'*Abhidhânappadîpikâ* registra quarantasei sinonimi della parola *Nirvâna,* adoprati nelle scritture buddhiche, di alcuni dei quali parlerò in breve.[3]

Nirvâna è parola composta degli elementi *nir* e *va;* *nir* è particella negativa e privativa, *va* è radice, che significa *vento, soffio, moto.* Onde l'intero vocabolo vale « non moto », « cessazione del moto, della vita »; o anche « estinto col mezzo di un soffio », come si estingue

---

1 *Chips from a German Workshop,* v. I, p. 283.

2 Râjêndralâl Mittra, *Lalitavistâra.* trad. ingl. p. 25, not. 7. — Max Müller: *Chips from a Germ. Work.,* v. I, p. 283.

3 *Abhidhâ...,* *Dict. of the Pali lang. by* Moggallâna Thero, p. 3 e 4.

la fiamma di una candela.[1] A tali definizioni letterali concorda il senso buddhico, che nella sua usuale interpretazione della parole stessa è: « distruzione totale degli attributi o aggregati (*skandha*), fattori dell'esistenza »; [2] o ciò che torna lo stesso « totale distruzione dell'azione del *Karma* », che è la causa di moto e di azione, il principio che costringe ogni Essere ad aggirarsi incessantemente nel circolo della trasmigrazione, passando da una ad altra esistenza.[3] — Laonde nel *Ratana Sutta* è detto: « Coloro, in cui il vecchio *Karma* è distrutto, ed « in cui non se ne produce un altro, hanno distrutto « pure il germe della esistenza; non hanno più desiderio « di vita, e si estinguono come la fiamma di una lam« pada ».[4] Così coll'immagine di un lume che cessa di ardere, e si spenge per mancanza d'olio, si vuole, secondo i Buddhisti, significare l'esaurimento della somma delle esistenze, la quale costituisce la trasmigrazione. E come la lampada s'estingue per mancanza di alimento, l'uomo entra nel *Nirvâna,* quando la somma di queste esistenze (*Karma*) è interamente distrutta.[5] Allora sono distrutti nell'individuo quelli che i Buddhisti chiamano i cinque *Skandha,* cioè i cinque attributi che formano l'Essere umano; i quali sono *Rupa,* ossia la forma, o ciò

---

[1] D'Alwis, *op. cit.*, p. 130. — Secondo il Gogerly l'etimologia di Nirvâna è *ni-vana,* da *vana* « desiderio »; e la definisce « totale emancipazione dai desiderii » — « totale cessazione della esistenza ». Questo è anche il significato che si rileva da alcuni scritti Pali, fra i quali l'*Abhidammottha sangaha,* citato in Hardhy, *The Leg. and Theor. of Budd.,* p. 173.

[2] Koeppen, *Die religion des Buddha,* I, p. 306.

[3] Bigandet, *Life of Gautama,* p. 322.

[4] D'Alwis, *op. cit.*, p. 34.

[5] D'Alwis, *op. cit.*, p. 40-41.

che ha forma, con cui si vuol indicare il corpo organizzato; *Vêdanâ,* la sensazione; *Samjñâ,* la percezione; *Samskâra,* il discernimento; *Vijñâna* la conoscenza. Colla distruzione di questi *Skandha* si giunge naturalmente alla distruzione totale dell'uomo; e si rende impossibile qualunque esistenza, tanto individuale quanto comune a qualche principio universale, intelligente e divino, che sia al di fuori della cerchia della trasmigrazione.

Quantunque la etimologia della parola *nirvâna* porti all'idea di « annullamento », si potrà bensì mettere in dubbio, se il Buddha l'abbia adoprata nel suo significato primitivo, piuttosto che in quello, in cui era adoprata dai Brahmani: cioè nel senso generale di suprema e ultima felicità riservata all'uomo giusto. Questo dubbio svanirebbe, solo che si pensasse che le interpretazioni date di sopra sono buddhistiche e non brahmaniche. Ma non volendo tener conto di ciò, il valore vero della parola uscirà chiaro e indubitato dalla natura della dottrina. Ora si addiceva alla primitiva dottrina buddhica allontanarsi dall' originario significato *nirvâna,* quando il Buddhismo introdusse tal vocabolo nel suo linguaggio religioso?

Per comprendere come il senso derivato dall'originario significato della parola *Nirvâna,* sia il solo possibile nel primitivo Buddhismo, e come *lo annullamento dell'esistenza* per mèta agli infiniti rinascimenti delle umane creature sia la necessaria conseguenza della dottrina predicata da Çâkyamuni, basta porre mente ai punti fondamentali di essa. — Pel Buddhista la vita si manifesta in uno avvicendarsi continuo di forme, nel quale gli animali, gli uomini e i Deva appaiono come fenomeni transitorii. La forza delle buone o cattive azioni degli uomini, la quale abbiamo più volte, coi Buddhisti,

chiamato *Karma*, regola quest' eterno moto dall'oceano della vita; delle cui burrascose onde la morte non è liberatrice benefica, perchè *Karma*, a seconda del bene o del male fatto da qualcuno, lo fa rivivere per una serie incommensurabile d' incarnazioni.

Nel dominio della trasmigrazione non sono solamente compresi gli animali e l'uomo abitatori della terra, ma anche i mostri e i dannati dell' inferno, e gli Dei che popolano le beate regioni del *Dèva-lôka* e *Brahma-lôka*. Questi diversi modi di esistenza, subìti nelle varie parti dell' universo buddhico, sono tutti sottoposti alla legge fatale della mutabilità perpetua, sono tutti in un continuo moto di distruzione e di rinnovellamento, di vita e di morte. Inoltre il domma fondamentale del Buddhismo, come l'ho ripetuto le tante volte, insegna che la vita, sotto qualunque forma si manifesti, non è che dolore e miseria; e che questo dolore è retaggio di ogni specie di creature, in qualunque parte dell' universo esse vivano; dell' uomo che ha il dominio dalla terra, come del Dêva che abita le sfere supreme del cielo. Laonde Gâutama, considerando il nascere come la sventura più grande, non poteva scorgere altro conforto che quello di liberarsi dal perenne succedersi di quei rinascimenti, che è tenuto come fatale e doloroso; nè poteva vedere altro rimedio al male che da ogni lato sovrasta, che quello di rompere le ferree mura della prigione, non della vita, ma dell'esistenza (*Bhava*), estirpando la causa che costringe ogni individuo a rivivere. « Oh religiosi », è scritto in un sûtra « dalla distruzione delle passioni viene « la distruzione di *upâdâna* (l'amore della vita); dalla « distruzione di *upâdâna* resulta la distruzione di *bhava* « o dell'esistenza, e dalla distruzione di *bhava* ne conse« gue la distruzione della nascita, della vecchiezza, della

« morte, delle malattie, del dolore, del pianto, della « angoscia ».[1] La felicità non sta che al di fuori del dominio della trasmigrazione, là dove non è moto, nè vita, nel *Nirvâna.* Esso non è l'assorbimento in Brahman o altra divinità, perchè i Buddhisti non riconoscono un essere superiore e increato; non è la Natura, perchè non la divinizzano come i seguaci di altre dottrine, non è finalmente una forma qualunque di vita dello spirito, esente dalla trasmigrazione, perchè colla distruzione dei cinque *skandha* si distruggono e si disperdono anche tutti gli attributi dello spirito, che sono una condizione della sua vita. Questa ultima ipotesi inoltre sarebbe tanto meno ammissibile, inquantochè, secondo gli insegnamenti di Çâkya, non solo ogni umana passione è causa d'angoscia quando non sodisfatta, e di sconforto e disinganno di poi; ma anche risguardandosi come cagione di dolore qualsiasi operazione dello spirito, la calma non può essere conseguita dall'uomo, se non con la estinzione e distruzione dello spirito stesso. Il *Nirvâna* dunque è l'opposto di moto, l'opposto di vita, l'opposto di esistenza; esso è la quiete perfetta, la morte assoluta, la non esistenza, il Nulla.

I popoli, presso cui fu introdotto il Buddhismo, traducendo la parola *nirvâna,* la interpretarono più comunemente « liberazione dai mali dell'esistenza », « perpetuo godimento di quiete », « estinzione », ecc. In Tibetano è resa *Mya-ngan-las-'das-pa,* ossia « [stato che è] oltre il dominio dei dolori della esistenza »; da *mya-ngan,* « miseria », specialmente delle creature che vivono sotto l'impero della trasmigrazione,[2] e *'das* preterito di *'da'-ba* « trapassare », « andar oltre ». Nelle scritture mongoli-

[1] D'Alwis, p. 37-38.

[2] H. A. Jaeschke, *Tibet. and Engl. Dict.*, p. 90.

che è tradotta *Ghasalang eze ang-kijirakan,* ovvero *Ghasalang eze nökciksen,* che vale « essere per sempre separato » o « per sempre liberato » dalla trasmigrazione. L'Enciclopedia cinese di Ma-tuan Lin rende in due modi diversi la parola in questione: « *Nie-puan* ed anche « *Ni-yuan* (corruzioni cinesi delle parole pali *nibbâna* « e sanscrita *nirvâna*), dice la citata opera, si spiegano « con « *mieh* » *estinzione, annichilamento;* ed anche al- « cuna volta vogliono significare *costante godimento della* « *propria purità,* « *cang-lo ngo-tsing* » ».[1] Questa seconda interpretazione si riferisce non al Nirvâna propriamente, ma ad uno stato speciale dello spirito, che precede l'annullamento, e che è chiamato « Nirvâna incompiuto »; mentre la parola cinese *mieh* traduce abbastanza bene la sanscrita, ed indica il « Nirvâna compiutamente conseguito ». Al monosillabo *mieh* è spesso aggiunto *tsin;* d'onde il vocabolo *mieh-tsin,* che vuol dire « estinzione o annullamento totale »; e per rendere con maggiore esattezza l'idea buddhica inerente alla parola *nirvâna,* i Cinesi dicono *mieh-tsin i-tsie-hsi-khi* « annullamento totale d'ogni facoltà dello spirito ». Il rev. Eitel, cui spiace la dottrina nichilistica di Çakyamuni, asserisce che in quella frase il monosillabo *khi* deve essere preso solamente nel senso di « spiriti animali, la carne e il sangue, cioè tutto quel che è sotto la signoria delle passioni », e che la frase intera deve essere intesa: « liberazione da tutte le forme materiali ».[2] Tale interpretazione non mi pare esatta; con *khi* i Cinesi vogliono significare quello che noi intendiamo per *anima,* e anche per spirito tanto degli animali, quanto del-

[1] Ma-tuan Lin, kiuen 226, f. 2 recto.

[2] *The Chinese recorder,* III, 1870, p. 2.

l'uomo. L'espressione *khi-tsin,* « distruzione del *khi* », vale « annichilazione »; poichè dai Cinesi stessi siffatta espressione è chiaramente spiegata nella frase seguente: *Khi-tsin tsê ci-kio i-tsin* « distrutto il *khi* (l'anima) vengono distrutte conseguentemente la *percezione* e la *coscienza* ».[1] Altre interpretazioni, che si trovano nelle scritture buddhiche cinesi, come *li-shêng-mieh,* « essere separato dalla vita e dalla morte », o *chu-li-fan-nao* « uscire dal dolore e dalla angoscia » si riferiscono all'altro senso che ha pure la parola *nirvâna,* quello cioè di « essere trasportato fuori dal dominio del dolore e della trasmigrazione ».

II. Il Max Müller non ammette l'interpretazione della parola *nirvâna,* che ho esposto più sopra, anche perchè, dice l'illustre filologo, in nessun passo del *Vinaya pitaka* nè dei *Sûtra,* che contengono i discorsi pronunziati dal Buddha, si trova questo vocabolo nel senso di « compiuto annullamento », come si trova nell'*Abhidharma,* ossia nella parte delle scritture metafisiche che sono le più moderne del canone buddhico.[2] Nei Sûtra si incontrano infatti, secondo che egli afferma, adoperate come sinonimi di *Nirvâna,* le espressioni « quiete », « suprema felicità », « benessere dovuto alla cessazione delle passioni e dei desiderii » e persino « immortalità », espressioni che davvero non s'accordano con l'idea del Nulla. Laonde il Max Müller sostiene, che il concetto che il Buddha ed i suoi discepoli si erano formati del *Nirvâna,* fosse il concetto popolare che anch'oggi si conserva presso i fedeli, in opposizione a quello che si rileva dalle scritture filosofiche: cioè a dire, che questa

---

1 Morrison, *A. Dict. of the Chin. lang.,* 2.ª edit., I, p. 500, col. 2.ª

2 Max Müller, *Dhammapada,* p. XLI.

parola esprimesse lo stato dello spirito immerso in una quiete profonda, il soggiogamento di ogni concupiscenza del cuore, la indifferenza alla gioia ed al dolore, al bene e al male, lo assorbimento dell'anima umana in un'anima universale.[1] Un tal modo di concepire il destino finale delle creature viventi abbiamo visto non essere confacente alla natura degli insegnamenti di Çâkyamuni, e addirsi solo, come vedremo in breve, allo stato di *Nirvâna incompiuto,* che precede l'annullamento dell'Essere. Oltre a ciò, si può egli veramente affermare, che non si trovi nelle più antiche scritture buddhiche espressa l'idea di *Nirvâna,* altro che con parole che implicano un senso affatto diverso dall'idea di annullamento? Negli *Abhidharma,* che comprendono tutte le speculazioni filosofiche delle varie scuole, si trova, certo, più ampliamente svolta e discussa la dottrina nichilistica del *Nirvâna;* la qual cosa manca nei *Sûtra,* che registrano per lo più i semplici detti del Buddha o le predicazioni di lui. Ora i suoi insegnamenti consistevano in poche e nude verità, esposte semplicemente; ogni elaborazione metafisica venne dopo, come incremento più o meno necessario di quelle sentenze fondamentali. Nei *Sûtra* non si può dunque trovare una studiata spiegazione del *Nirvâna,* come si trova negli *Abhidharma,* chè sarebbe stata inutile pel volgo dei credenti. In quelle scritture il Buddha si contenta di presentarlo come il termine dei mali dell'esistenza, come la vittoria contro il desiderio, il peccato e l'ignoranza, come il contrario di ciò che è mutabile e passeggiero nel dominio della trasmigrazione; di qui le parole di *riposo, quiete, felicità, immortalità,* ecc., che si leggono in quegli antichi scritti.

---

[1] Max Müller, *op. cit.*, p. XLIV.

Infatti quasi tutti i vocaboli adoprati come sinonimi di *Nirvâna* non implicano radicalmente nessuna qualità od attributo che gli sia inerente; perchè il Nulla non ha qualità, nè attributi: « la mente sola, dice il Buddha, può farsene un concetto ». Quei vocaboli implicano invece il significato di «distruzione degli elementi dell'esistenza», « affrancamento dalla legge della trasmigrazione », « distruzione dei desiderii e delle passioni », « quiete » come opposto al moto del continuo rinascere, « luogo dove non vi è morte » in opposizione ai dominii della esistenza. Il significato di tali espressioni, prese letteralmente, ha appunto condotto ad un erroneo concetto, intorno a questo punto fondamentale della dottrina buddhica. Ognuno sa, che anco nei nostri libri di filosofia e di religione, alcune espressioni e alcune parole acquistano un valore speciale ed un significato diverso, e non di rado opposto, dallo ordinario. E male avrebbero gli Orientali un'idea giusta delle nostre dottrine filosofiche e dei nostri dommi religiosi, se in traduzioni fatte per uso loro tali espressioni e parole si rendessero secondo il senso e il valore usuale, che hanno negli scritti comuni, piuttosto che secondo quello speciale, che in certe scritture sogliono avere. Così è pei libri che a noi vengono dall' Oriente, ed in particolar modo per le opere buddhistiche. Una traduzione troppo letterale darà il significato generalmente ammesso di ciascuna espressione e di ciascuna frase, ma non sempre il giusto pensiero dell'autore; e non si potrà cogliere il vero, se non indagando, prima di ogni altra cosa, il valore, in cui sono adoprate certe parole; valore che spesso si rileva solo investigando la natura della dottrina, a cui fu ispirato lo scritto. Laonde è avvenuto, che nelle traduzioni dei libri buddhici, per troppo amore della lettera, si è trovato un *Creatore* che il sistema di Çâkya

non ammette un' *anima umana* capace di vivere fuori della sua prigione materiale, del tutto sconosciuta ai seguaci del Buddha; e si è trovato che *nirvâna* equivale ad *immortalità,* o a *luogo di pace.*[1]

Alcuni esempi tratti dall'esame che il D'Alwis fa del *Dhammapada,* tradotto da Max Müller, libro che appartiene al *Sûtra pitaka,* verranno in appoggio a quanto ora ho detto. Il versetto 21 del *Dhammapada,* nella citata versione, è reso a questo modo: « La riflessione è il cam- « mino che conduce alla Immortalità (o al *Nirvâna*), la « spensieratezza è il cammino della morte. Coloro che ri- « flettono non muoiono; coloro che non pensano sono come « fossero già morti ». E quindi il traduttore si domanda: che cosa abbia inteso dire il Buddha, quando ha chiamata la riflessione *il cammino della immortalità?* e ne deduce che si fa ivi allusione al Nirvâna, come a uno stato d'esistenza eterna, tutt'altro che annullamento totale. — Se fosse possibile, osserva a proposito il D'Alwis, fare astrazione da quello che sino dalla infanzia abbiamo sempre sentito ripetere, che, quantunque noi morti, pure lo spirito nostro sarà immortale, non sarebbe per nulla difficile lo intendere il concetto del Buddha. Non c'è dubbio che la parola Pali *amata* significhi uno stato di esistenza perpetua; ma quando si pensa che le scritture buddhiche affermano ad ogni passo, come si può vedere nello stesso *Dhammapada* (vers. 277 ed altrove) che « ogni cosa è transitoria » e che « nulla vi è di immortale », apparisce chiaro, che *amata* è preso nel senso primitivo, che avea innanzi che quella parola passasse a significare « immortale, eterno ». *Amata,* da *a,* particella negativa, e *mata,* « morte » vale « non-morte, senza-morte, libero

[1] Conf. d'Alwis, *op. cit.* p. 69.

dalla morte »; ed è infatti in opposizione a *mata* che si trova adoprato nel citato versetto. Laonde il D'Alwis, di cui sono le considerazioni che ho riportate, traduce il passo riferito di sopra nel modo seguente: e, per quanto meno letteralmente che non faccia Max Müller, rende però il concetto buddhico giusto ed esatto: « Reflection « leads to the lot which is devoid-of-death, and thought- « lessness to that which is (ever susceptible of) death. « Those who reflect do not (enter the condition liable to) « die: but those who are thoughtless are the same as « those who are already dead ».[1]

Un passo poi che non può lasciare alcun dubbio sul valore della parola *amata*, è il seguente, anch'esso tolto dal *Dhammapada:* « Coloro che si mettono a meditare « profondamente intorno all' origine e alla distruzione « degli elementi della esistenza (ossia dei cinque *skandha*), « si faranno un' idea della felicità, della gioia di chi è « giunto alla conoscenza di ciò che è *amata* (ossia della « condizione ove non è morte, del *Nirvâna*) ».[2] Ora abbiamo più sopra veduto, come per la distruzione dei cinque *skandha* si rende impossibile qualunque specie d' esistenza; perciò saremo costretti naturalmente a prendere, in questo passo, la parola *amata* nel senso primitivo della parola *nirvâna*. La quale d'altra parte, implicando l' idea di una *condizione* al di fuori del circolo della trasmigrazione, *dove non è vita*, viene a significare precisamente lo stesso che *amata*, vocabolo che indica una *condizione ove non è morte*, cioè dove la morte non è possibile nè concepibile, perchè non vi è vita nè esistenza di sorta.

---

1 D'Alwis, p. 57.

2 *Dhammapada*, versetto 374.

Nei versetti 368 e 381 dello stesso *Dhammapada*, il *Nirvâna* è indicato con l'espressione *sântam padam*, che Max Müller traduce *the quiet place*. Cito solo il primo de' due versetti, perchè l'altro differisce di pochissimo: — « Il religioso (Bhikshu) che opera benigna« mente, e che pratica con letizia la dottrina del Buddha, « arriverà a quella *condizione di quiete* (padam santam) « che è dovuta alla *dissoluzione degli elementi della « esistenza*, (Sankhârâ) ».[1] L'ultima parte di questa sentenza spiega chiaramente, senza bisogno di commento, che non è quistione di un luogo qualunque destinato all'uomo per godervi eternamente il riposo e la felicità, ma che si vuole intendere quella condizione di quiete, che è sola possibile, secondo le idee buddhiche, al di fuori del dominio della esistenza.

In un altro luogo del Dhammapada, il *Nirvâna* è indicato con la locuzione *acyutam sthâtan*. *Cyuta*, fa osservare il D'Alwis, vuol dire « moto »; *acyuta* vale « non-moto » « senza-moto », « inerte »: *acyuta sthâtam* designa una condizione, nella quale non si manifesta mai il moto o il cambiamento di stato, e dove non c'è trasmigrazione:[2] ed è perciò sinonimo di Nirvâna nel suo etimologico significato, e sinonimo pure di *amata*. Il passo è il seguente: « I saggi, che non fanno ingiuria a nessuno, e che sempre hanno cura delle proprie azioni, conseguiranno il Nirvâna (*acyutam sthâtam*), entrati nel quale non soffriranno mai più ».[3]

---

1 Vedi D'Alwis, pp. 58 e 100, intorno al vero significato di *Sankhârâ*, che Max Müller traduce « natural desires » e di *pada*, che in questo caso non va preso per « luogo ».

2 *Abhidammattha Sangaha* in Eitel, *Leg. and Theor. of Bud.*, p. 173.

3 *Dhammapada*, ver, 225.

Questi passi, tolti dal *Dhammapada*, oltre al mostrare, mi sembra, che alcune parole non contradicono se non in apparenza all'idea di annichilamento inerente al vocabolo *nirvâna*, dimostrano ancora la insussistenza dello asserire, non trovarsene la prova nei *Sûtra*, a cui il *Dhammapada* appartiene, i quali contengono le dottrine più genuine del Buddhismo. In queste scritture, se non ci incontriamo, come più sopra ho detto, in una elaborata spiegazione del nichilismo, pure vi si trovano dati bastevoli a non porre in dubbio quello che Çâkyamuni avesse voluto intendere per *Nirvâna*. Termineremo questo paragrafo col seguente passo del *Kevatta Sutta*, libro che appartiene al *Dîghanikaya, Sutta Pitaka:* — « In « *Nirvâna* non vi è acqua, nè terra, nè fuoco, nè aria « (i quattro elementi che costituiscono tutti i corpi); nè « vi è ciò che si chiama grande, piccolo, corto, lungo, « buono, cattivo. In esso tanto il *nâma* (la mente e le « sue facoltà), quanto *rûpa* (il corpo) sono estinti; e « con la distruzione di *Vijñana* (la coscienza), l'esi« stenza è pure annichilita ».

III. Un' altra obiezione, in apparenza importante, ma in fondo meno concludente delle altre due, è questa: che il Buddha, dopo essere entrato nel Nirvâna, si mostrò di nuovo ai suoi discepoli, e continuò la sua predicazione.

Per comprendere come ciò possa esser d'accordo con quanto sono andato sopra dichiarando circa il Nirvâna, è necessario dire poche parole intorno a due modi o meglio a due stati del Nirvâna stesso. Il vocabolo *nirvâna*, come fa notare il Childers,[1] è adoprato con due significati diversi. Il principale è quello di annichilamento

[1] *Notes on Dhammapada.*

della esistenza; l'altro è applicato a designare quello stato particolare dello spirito, che è una specie di santificazione, consistente in un benessere generale, dovuto al sentirsi libero dalle passioni e dai desiderii: stato che è goduto dal devoto, nel periodo che precede immediatamente l'annullamento dell'esistenza. Quest'ultimo modo di essere, questo *Nirvâna incompiuto,* è indicato più specialmente con l'appellativo di *Kleça nirvâna* « annichilazione delle passioni umane », o con quello di *Upadhiçesha nirvâna,* ossia « Nirvâna, in cui rimangono gli elementi dell' esistenza »; mentre il *Nirvâna compiuto,* o il vero Nirvâna, viene chiamato *Skandha nirvâna* o *Anupadhiçesha nirvâna,* cioè a dire « annullamento degli elementi dell'essere », « stato privo di ogni traccia d'esistenza ».[1] Quando vien detto nelle scritture, che un devoto, giunto a un certo grado di santità, per esser riuscito a dominare le passioni e i sensi, ha conseguito il Nirvâna, deve intendersi il *Kleça* o *Upadhiçesha nirvâna* o *Nirvâna incompiuto.* In quello stato egli vive ancora di una vita pura, dotato di poteri soprannaturali, deliziandosi nella ineffabile certezza che il gran nemico dell'uomo, l'Esistenza, è stato finalmente vinto e sconfitto. Morto che egli sia, non rinasce più nel circolo della trasmigrazione, perchè è stato capace di distruggere il germe della vita: la lampada della esistenza, come dicono, ha terminato di ardere e si è estinta. Allora è giunto al vero e proprio Nirvâna, l'*Anupadhiçesha nirvâna.* — Nei luoghi delle scritture, dove ci viene rappresentato il Buddha, che dopo essere entrato nel Nirvâna, appare

---

[1] « *Upadhiçêsha* significa i cinque *skanda....*; *anupadhiçêsha,* « che manca dei cinque *skanda* ». *Abhidammattha sangaha,* loc. cit.

di nuovo in mezzo ai suoi discepoli per ammaestrarli; e dove si parla del Nirvâna come di uno stato, in cui « lo spirito si delizia della propria purità », si fa sempre allusione al *Nirvâna incompiuto,* distinto con la espressione di *Kleça nirvâna,* o « annichilazione delle umane passioni », e non già del *Nirvâna compiuto.*

Nel Mahâyâna, l'acquisto della *Bhôdi* o dell'alta saggezza era necessario alla salvazione finale dell'uomo; imperocchè il mondo, come si è visto, essendo in quel sistema riguardato come un prodotto di mente inferma e oscurata dalla ignoranza, non poteva esservi altro rimedio, se non che la suprema sapienza venisse ad illuminare lo spirito umano, per farlo accorto come tutto nell'universo sia vano, insussistente, fittizio. Lo stato, nel quale si trova il corpo del Bodhisattva, che è giunto ad acquistare tale eletta scienza, stato che nel sistema *Prasañga* è detto *Nirmânakâya,* tiene luogo, presso i seguaci del Mahâyâna, del Nirvâna imperfetto o *Kleça nirvâna.* È appunto nello stato di *Kleça* o *Upadiçesia nirvâna,* che il Buddha predicò ai suoi uditori; ma che egli, dopo la sua morte e il suo *Nirvâna compiuto* (*Anupadiçesha nirvâna*), sia di nuovo apparso ai discepoli, non si trova, asserisce il D'Alwis,[1] in nessun libro buddhico; anzi, il *Brahmâjâla Sûtra* dice chiaramente in proposito: « Finchè il corpo del *Tahtâgata* (il Buddha), « per quanto separato dal gambo dell'esistenza, rimane « nel mondo come rimane il frutto ed il fiore per quanto « distaccato dallo stelo, Dei e uomini possono vederlo; « ma quando la vita è giunta al suo termine, e il corpo « del *Tathâgata* è distrutto, nè gli Dei nè gli uomini « possono più vederlo ».

---

[1] *Op. cit.*, p. 51.

Dopo quanto ho esposto fino ad ora, una domanda si potrà affacciare alla mente. Col procedere del tempo la dottrina del Nirvâna, tale quale l'abbiamo interpretata, si mantenne sempre la stessa; oppure si modificò secondo l'indole diversa delle diverse scuole, che più tardi si andarono formando in seno al Buddhismo? — Il Wassiljew limita il significato di Nirvâna, interpretato come « annullamento dell'Essere », solo al primo periodo del Buddhismo. Max Müller invece nega, come abbiamo visto, che in quel periodo il vocabolo *nirvâna* avesse tale significato; e crede che la dottrina nichilistica sia posteriore, e dovuta solo alle scuole filosofiche, i cui scritti formano l'*Abhidharma*, che è la terza parte del canone buddhico o del *Tripitaka*.[1] Ma non è difficile accorgersi, dalle poche parole che servono di introduzione al presente capitolo, come il grande e libero svolgimento, a cui andò soggetto il sistema di Çâkyamuni, abbia dovuto introdurre, in alcune sètte buddhiche, tali dottrine metafisiche, affatto inconciliabili col senso nichilistico della parola *nirvâna*. E non è perciò strano se questa parola si trova, per avventura, adoprata in qualche scrittura ad esprimere uno stato di beatitudine, che non sia il Nulla, destinato a mèta della vita umana; e ciò in quelle scritture appunto che sono ispirate a dottrine più recenti.

Una esposizione in brevi parole delle quattro principali scuole filosofiche del Buddhismo, tolta dalle pregevoli notizie dateci, molti anni fa, dall'Hodgson e ripubblicate in questi ultimi anni nel giornale orientale *The Phoenix*, ci darà a conoscere come a quei varii modi di intendere la natura e il mondo male si possa adattare

---

1 Max Müller, *Dhammapada*, p. XXXIX e seg.

il primitivo concetto del Nirvâna, quale era nella mente del Buddha. Queste quattro scuole, di cui ho tenuto parola nel capitolo precedente, sono distinte coi nomi *Svâbhâvika, Aiçvarika, Yâtnika* e *Kârmika*. La *Svâbhâvika* è la più antica dottrina filosofica uscita dal Buddismo; e per conseguenza ad essa, come vedremo, meglio si addice lo ammettere il *Nirvâna* nel suo originario significato. Secondo questa scuola, non esiste che la materia e due modi di essa: cioè lo stato di attività, chiamato *Pravritti*, e lo stato di riposo, detto *Nirvritti*. Tutte le cose procedono da *Svâbhâva*[1] (natura), e sono da lei governate e conservate. L'energia intrinseca della materia, o la somma delle forze della materia stessa, in virtù della quale *Svâbhâva* opera, è detta *Upaya*. Quando essa, dal suo stato proprio e durevole di riposo, passa a quello transitorio e casuale di attività, produce spontaneamente tutte le forme e tutti i fenomeni che appaiono nel mondo; i quali cessano e scompariscono, quando la potenza della natura dallo stato di *Pravritti* o attività, ritorna a quello di *Nirvritti* o riposo. Il principio universale nello stato di attività o di *Pravritti* è detto *Avidâya* (ignoranza); poichè, secondo il Mahâyâna, ogni forma ed ogni manifestazione mondana, sono tenute come insussistenti: come apparenze create dall' ignoranza che offusca la mente umana. La rivoluzione dei due stati di attività e di riposo, di *Pravritti* e *Nirvritti*, è eterna, e produce quel continuo avvicendarsi dell'essere e non essere, del costituirsi e del disfarsi delle forme della natura, in cui consiste la vita dell'universo. L'uomo può anch' egli giungere allo stato eterno di *Nirvritti* o di quiete; conoscere il mezzo di arrivarvi è divenire onnisciente o Buddha. L'*ubi* e il

---

[1] Da *Svâ* « proprio » e *bhâvâ* « natura ».

modus del principio materiale universale, nel suo stato durevole di *Nirvritti* o riposo, sono designati col nome di *Sûnyatâ*. *Sûnyatâ*, che spesso è sinonimo di *Akâsa*, è pertanto l'astrazione da ogni principio generatore dei fenomeni naturali, è il resultato della totale sospensione dell'attività della natura, è il vuoto o il Nulla. — Questa scuola si divide in *Svâbhavika* semplice e *Prajñâ svâbhânika*, detta anche *Prajñika;* la quale ultima suddivisione si accorda colla prima nello ammettere la materia come la sola cosa esistente in realtà; ma suppone una certa unità fra i poteri e le forze della materia stessa nello stato di *Nirvritti*, e chiama *Prajñâ* o Sapienza la somma di questi poteri e di queste forze della natura. — *Prajñâ* diventa così un principio universale molto simile al *Pradhâna* della filosofia Sânkhya di Kapila. — Questo principio ha pur esso due modi d'essere, l'uno assoluto e durevole detto *Nirvritti*, l'altro relativo e transitorio detto *Pravritti*.

Nella scuola che venne dipoi e che porta il nome di *Aiçvarika*, Prajñâ, assumendo le qualità d'un'essenza immateriale, diventò una deità suprema ed infinita, che si chiamò *Içvara*, « esistente di per sè stesso », od anche *Adi buddha* « Intelligenza prima ». Tutte le cose dell'universo procedono da questa essenza divina; e il corpo dell'uomo, che si tiene pure in questa scuola composto dei cinque elementi, è animato da uno spirito, che è riguardato come una emanazione di quella divinità. L'*Aiçvarika* ammette anch'essa i due stati d'azione e di riposo delle scuole *Svâbhâvika* e *Prajñika;* ma, secondo essa, l'essenza divina è nello stato di *Pravritti*, quando è considerata in unione a tutte le cose, è nello stato di *Nirvritti*, quando ne è considerata disgiunta e indipendente. Le forme e i fenomeni dell'universo procedono nel se-

guente modo: dall'unione dell'*Upaya* o dei poteri della natura, e di *Prajña,* la intelligenza che li dirige, ne esce il *Manas,* la mente o il *Signore dei sensi,* da questo procede *Avidya,* la ignoranza, da cui nasce il mondo transitorio e vano.

In tempo più recente ancora comparvero le due altre scuole dette *Karmika* l'una, *Yatnika* l'altra. Accettano esse come fondamento alcuni dei principii della scuola *Svâbhavika,* e ammettono pure un principio immateriale *causa causarum;* ma la loro attenzione si rivolge più specialmente alla natura umana. L'uomo può conseguire la sua felicità, sia coltivando o educando il proprio sentimento morale, come è credenza della scuola *Karmika,* sia per mezzo della sua intelligenza, come inclina a credere la *Yatniha.* Lo stato di *Pravritti,* in queste due scuole, è il mondo con le sue forme transitorie, coi suoi fenomeni effimeri, conseguenza della nostra illusione; lo stato di *Nirvritti,* invece, è lo stato, in cui vediamo il mondo, quando l'illusione ci abbandona. In altri termini, *Pravritti* è lo stato delle cose, considerate sotto l'influenza di *Avidya* o della ignoranza; *Nirvritti* è quello, in cui esse ci appaiono, quando *Avidya* cessa di offuscare la nostra mente (*Manas*).

Secondo la diversa dottrina fondamentale di queste scuole, le quali a loro volta si suddividono in altre, deve naturalmente variare il modo di concepire la sorte finale, a cui l'uomo viene da esse destinato. L'energia o la forza creatrice, inerente alla materia, diviene più tardi *Prajña,* dipoi *Adi buddha* o *Içvara,* che è un essere intelligente per eccellenza, increato, eterno, infinito. Nè qui si fermò la teogonia buddhica, imperocchè da questa prima divinità ne furono create altre. *Adi buddha,* dicono i metafisici delle ultime scuole, possiede « cinque specie

di saggezza » o cinque *Jñâna;* e con cinque atti separati di *Dhyâna,* ossia « meditazione », creò altri cinque *Dhyâni buddha,* e questi, ciascuno un *Dhyâni bôdhisattva.* I *Dhyâni buddha,* al pari dell'*Adi buddha,* sono nello stato di riposo o *Nirvritti;* e l'opera attiva della creazione, o *Pravritti,* e il governo di tutto il creato, sono affidati ai *Dhyâni bôdhisattva.* Ed ecco come i due stati di attività e di quiete, di essere e di non essere, in cui consiste il sistema della natura, e che erano un prodotto della evoluzione spontanea della natura stessa, diventano il dominio e il governo di due differenti specie di divinità.

Pei fautori di queste diverse scuole, il *Nirvâna* o il *Summum bonum* dell'uomo, corrisponde allo stato di *Nirvritti;* ed in esso debbono passare gli esseri, quando abbandonano per sempre il regno della trasmigrazione, o il dominio di *Pravritti.* Laonde è chiaro, che il *Nirvâna* sarà interpretato diversamente dalle varie scuole, e conformemente al modo di intendere quello stato immutabile e definitivo, che esse designano col nome di *Nirvritti.* Secondo la scuola *Svâbhâvika* semplice, *Nirvritti* è il non essere, mentre *Pravritti* è l'Essere; onde il significato di «annullamento dell'esistenza», che è il concetto di *Nirvâna,* secondo l'originario Buddhismo, è conforme agli insegnamenti di questa scuola, che infatti fu la prima a prodursi dagli insegnamenti di Gâutama. Non così per le altre, ove *Prajña* o *Adi Buddha* creano, reggono e governano il mondo. Secondo le scuole *Prajñika* e *Aiçvarika,* il *Nirvritti* è lo stato in cui il potere attivo, intellettuale e creatore, che è *Prajña* o *Içvara,* esiste astrattamente dalla natura visibile. Ora siccome la mente dell'uomo non è che un'emanazione della saggezza suprema, così esso non sarà per-

fetto e felice, se non quando è ritornato alla sua sorgente. Un tale concetto ricondusse, come si vede, alcune sètte filosofiche del Buddhismo all'idea brahmanica dell'assorbimento dell'anima umana in una esistenza divina e universale. Infatti lo spirito, secondo la scuola teistica, come abbiamo visto poco fa, non è che una parte dell'essenza di *Adi-buddha.* Il corpo, composto dei cinque elementi, perisce, lo spirito è eterno; il corpo è soggetto a trasformazioni ed è differente nelle diverse specie di animali, lo spirito non cambia ed è uguale in tutte le creture viventi. Cosicchè il sommo bene desiderato da quelli della scuola *Aiçvarika* è la *Mukti* o il *Moksha,* dove la loro essenza si unisce e si confonde nell'essenza di Buddha.

Il concetto di Nirvâna adunque, secondo la scuola *Svâbhâvika,* è l'assorbimento di ogni Essere in *Sûnyata,* che è il vacuo o il nulla;[1] secondo la *Prâjñika* ed altre è l'assorbimento in *Prajña, Adi-prajña* o *Upaya prajña;* e finalmente, secondo la scuola *Aiçvarika,* il Nirvâna è l'assorbimento o l'unione dello spirito con la «intelligenza primitiva», *Adi Buddha,* o con «l'esistente di per sè stesso», *Içvara.*

Epilogando quanto si è detto intorno al *Nirvâna* buddhico, si può stabilire:

I. Il *Nirvâna,* quale venne concepito dal Buddha e dai suoi discepoli, è la compiuta estinzione di ogni specie di esistenza, la distruzione di ogni facoltà attiva

---

[1] « Nel vuoto (*sûnyatâ*) non vi è, nè *rûpa,* nè *vêdanâ,* nè « *samjñâ,* nè *samskâra,* nè *vijñana* (cioè nessuno dei cinque *skan-* « *dha*); non vi sono organi dei sensi, e perciò nemmeno il *manas* « o la mente; non gli oggetti sensibili, cioè la materia (*rûpa*); non « le idee (*dharma*) ». (*Mahâ-prajña pâramitâ hridaya sûtra,* in Beal, *A. Cat. of Bud. Scrip.*, p. 283.)

tanto dello spirito o dell'anima, quanto del corpo. E questo emerge come naturale e necessaria conseguenza dalla natura della dottrina insegnata da Çâkyamuni, e dalle più antiche scritture canoniche che ci tramandarono quegli insegnamenti.

II. La parola *nirvâna* è adoperata nei libri buddhici per indicare non solo lo stato di annullamento dell'essere, ma ancora lo stato dello spirito umano nel periodo che precede cotale annullamento. A quest'ultimo stato si devono riferire tutti i passi delle scritture, dove, parlando di *Nirvâna*, si fa allusione ad un modo qualsiasi di esistenza.

III. In un periodo più recente, quando si svolsero liberamente in mezzo al Buddhismo varie scuole filosofiche, e quando per la parte metafisica il sistema di Çâkyamuni si avvicinò al brahmanico, il vocabolo *nirvâna* perdè, in alcune sètte almeno, il primitivo valore e significato; e passò ad esprimere un concetto, che si può accordare con quello che alcuni si ostinano a vedere generalmente in esso vocabolo, e che esprime cioè una esistenza di beatitudine e di riposo, eternamente trascorsa in seno ad un'essenza universale e divina.

APPENDICI

I

Delle scritture buddhiche.

Il Buddhismo ha il canone sacro più esteso e più ricco di qualunqu' altra delle religioni, che posseggono un codice scritto. I Buddhisti amano vantarsi di questa loro ricchezza; ond' è che il *Prajñâpâramitâ* afferma, che Çâkyamuni pronunziò 84,000 istruzioni; e il *Ratnakûta* dice, che fin da principio la Dottrina era composta di 100,000 capitoli (Wassiljew, p. 154). La storia pertanto di queste scritture, come molti punti della storia delle dottrine religiose e filosofiche, presenta singolarità notevoli e problemi non ancora chiariti.

Intorno alla conservazione della dottrina di Çâkyamuni, gli autori indigeni, al contrario di quello che hanno preteso i credenti di altre religioni, si sono trovati d'accordo in affermare, che si fece da una generazione all'altra di preti, per tradizione orale. Non solo nessuna autorità dice che i libri sacri fossero stati scritti al tempo del Buddha; ma si afferma di più, che ciò accadde dopo qualche secolo, che, come dicemmo, essi erano stati trasmessi di bocca in bocca, affidandone la incorruttibilità alla memoria dei sacerdoti, che prendevano ognuno ad imparare una certa parte del *Tripitaka*. D' un tal fatto si trova la prova in tutti i precetti del *Vinaya*,

che è la più antica opera del codice; e anche parecchi antichi *Sûtra* parlano della necessità di essere imparati a mente: inoltre non devesi dimenticare, che i primi apostoli della religione erano chiamati *Çrâvaka*, che vuol dire uditori (Wassiljew, p. 19).

Il Wassiljew (p. 47) dice, che non si trova menzione di sacra letteratura scritta più innanzi di *Mahâpadma*, che regnava a *Pâtaliputra* intorno il V secolo dopo il Buddha. In questo tempo, secondo il Târanâtha (cap. XI), vennero scritti da *Vararuci* molti *Vibhâshâ*, per essere distribuiti ai predicatori della Legge. E lo stesso Târanâtha dice in altro luogo (cap. XII), che i *Vinaya*, i *Sûtra* e gli *Abhidharma* non furono trascritti che durante il terzo concilio (quello tenuto dal re *Kanishka*). — Pel codice Pali, che si conserva nel Ceylon, gli autori sostengono che non fu conosciuto sotto forma scritta, se non nell'ultimo secolo dell'èra nostra (*Mahâvança*, cap. XXXIII; e *Sâra sangraha* cit. in Hardy, *Theor. and Leg.* p. 192).

A queste affermazioni assolute degli scrittori buddhici noi non possiamo opporre nessuna ragione; imperocchè sembra naturale, che se essi avessero avuto certezza del fatto importantissimo di una antica compilazione scritta del loro canone, l'avrebbero vantata come cosa, che tornava in gran vantaggio e onore della loro religione. Non negherò dunque addirittura, che, la legge del Buddha, per circa quattrocento anni, fosse tramandata ai posteri, affidata alla debole e inefficace memoria degli uomini; ma non posso lasciar di notare, che non poche ragioni farebbero pur nascere il dubbio, che questa credenza degli autori indigeni, più che sul fatto vero, riposasse sull'idea, che essi avrebbero avuta, di vantare la eccellenza e l'importanza dei loro sacerdoti, facendoli i soli, necessarii conservatori del prezioso deposito della dottrina religiosa. — È noto che la scrittura era adoperata nell'India sin dalla prima età del Buddhismo; e lo provano le numerose iscrizioni del re *Açôka*, delle quali si è fatto parola nel cap. IV. È noto pure che *Kaccâyana* (*Kâtyâyana*), che si fa passare per discepolo del Buddha, è il fondatore della grammatica Pali,

per la quale gode la stessa fama che *Panini* per la Sanscrita. E si sa finalmente, come siansi scoperte, nelle provincie settentrionali dell'isola di Ceylon, alcune iscrizioni, non ha guari copiate dal dottore Paolo Goldschmidt; la più antica delle quali, scritta in Singhalese, rimonta al tempo del re *Devânampiyatisso*, contemporaneo del re *Açôka*. Come potrebbesi ora supporre, che avendo gli abitanti dell'India e del Ceylon il mezzo di conservare inalterati i dommi fondamentali della loro fede, essi non lo avessero adoperato? Queste ragioni, infatti, hanno indotto lo Spence Harly (*Theor. and. Leg.*, p. XXVI) a non accettare questa trasmissione orale degli insegnamenti religiosi, quasi vantata dagli autori indigeni, perchè impossibile e opposta ai fatti.

Qualunque sia stato il tempo, in cui il *Tripitaka*, o canone sacro, ricevette forma scritta, si disputò per sapere in qual lingua fu scritto la prima volta. Alcuni furono d'avviso che venisse adoprato, a tale uopo, l'idioma Pali, altri il Sanscrito. — È stato detto che una delle ragioni, che spiegano perchè il Buddhismo ebbe tanto vantaggio sopra i suoi rivali, e si sparse tanto rapidamente, fu il costume, che ebbe Çâkyamuni, di predicare al popolo in lingua vernacola. Quantunque nulla provi che i Brâhmani insegnassero in Sanscrito, piuttosto che in lingua volgare, non si può negare che questo fatto sia vero per i primi apostoli della religione buddhica. Anche alcuni passi di libri originali ne fanno fede, come, per esempio, il seguente, tolto da un *Sûtra*: « Tutti gli esseri, « dice quel libro, possono distinguersi in tre classi: quelli che « sono nell'errore e vi resteranno, quelli che tendono al vero « e sono per la via di arrivarvi, finalmente quelli che sono « nella incertezza. Se io (Buddha) rivolgo i miei insegnamenti « ai primi, questi sdegneranno di ascoltarmi; che io ammaestri « i secondi è vano, imperocchè da per loro troveranno la scien- « za; ma in quanto agli uomini che sono nell'incertezza, se « io parlo, conosceranno la verità, se io taccio, vivranno forse « per sempre nell'errore. Allora il Buddha sentì gran pietà « verso coloro che sono nell'incertezza, e ad essi predicò la sua

« Legge ». Insegnò dunque al popolo e nella lingua del popolo; e non ai Brâhmani, i quali non lo avrebbero ascoltato; non ai dotti, i quali non avevano bisogno della sua Scienza. La lingua popolare del Magadha, paese dove Gâutama esercitò principalmente la sua predicazione, era il Pali: idioma che è chiamato anch' oggi, dai Birmani e dai Siamesi, *Magada basa* o *Magada phatha.* In quel reame il Sanscrito, a quel tempo, non era più la lingua parlata, ma quella dei dotti: una lingua come fu il Greco in Alessandria, e il Latino fra noi nel Medio evo.

Ma ammesso, come del resto è assai naturale, che Çâkyamuni abbia predicato in lingua vernacola, chi potrebbe conchiudere che i libri buddhici originariamente fossero stati scritti in Pali? La predicazione e la propagazione della religione è cosa ben diversa dalla elaborazione di quei principii e di quelle dottrine, su cui essa si fonda. La predicazione può essere stata in volgare, ma i dommi filosofici, che formano la base del credo popolare, è assai verosimile che fossero ridotti a sistema per mezzo della lingua sanscrita. Così l'Hodgson è di parere, che i Buddhisti adoperassero le due lingue: la volgare, usata dai missionarii per l'opera di propagazione, la classica, usata dai filosofi per stabilire i principii della dottrina.

Comunque sia, è oramai notissimo che le scritture sacre, quali si conservano oggi, debbono riferirsi a due compilazioni. L'una in Sanscrito, che si conserva nei monasteri del Nepal, e fa autorità presso i Buddhisti del settentrione e dell'occidente dell'India; l'altra in Pali, che si conserva nel Ceylon, ed è il codice sacro dei popoli dell' Indo-Cina, eccetto gli Annamiti, e del Ceylon stesso. Le dottrine, che si contengono in queste due collezioni di libri, furono elaborate e stabilite nei quattro concilii, di cui discorremmo a suo luogo; il primo dei quali fu tenuto subito dopo la morte di Çâkyamuni nella città di Râjagriha; il secondo venne adunato dal re *Kâlâçôka* nella città di Vâiçalî, cento anni dopo il primo; l'altro si tenne, nel III secolo innanzi l'èra nostra, a Pataliputra, per comandamento del re *Dharmaçôka;* e il quarto finalmente, che accadde quattrocento anni dopo il *nirvâna* del Buddha,

fu convocato da *Kanishkà* re del *Kâçmîra.* — Dopo il concilio di Vâiçalî, il Buddhismo cominciò la sua opera di proselitismo, che doveva dargli in seguito il dominio di tutta l'Asia orientale. Risalendo il Gange, si estese alle provincie nord-ovest dell'India; poi si propagò ai popoli della Persia orientale, che abitavano la riva destra dell'Indo; si introdusse nel Kâçmîra, nella Bactriana, a Bactra; e a poco a poco, per il Kokan e Kotan, giunse sino ai confini della Cina, presso quei popoli che i Cinesi chiamano *Yüeh-cih* e *Hiung-nu:* fra i quali lo ritrovarono, in una spedizione militare, i generali dell'imperatore *Han Wu-ti,* nell'ultimo secolo avanti l'èra nostra. Così si arrivò al tempo del terzo concilio, convocato da *Dharmaçôka;* il qual re, quasi prevedendo che nuove persecuzioni potessero distruggere il prezioso deposito delle tradizioni religiose, che aveva raccolte, inviò nell'isola di Ceylon, l'anno 346 av. C., il suo figliuolo, o fratello secondo che altri credono, per nome *Mahêndra,* o *Mahindo* come lo chiamano i Singhalesi, perchè anche quel paese si facesse conservatore degli insegnamenti buddhici.

Il nuovo indirizzo che *Dharmaçôka* diede al Buddhismo, e la nuova vita che gli infuse, ravvivò con la fede l'amore allo studio degli scritti che contenevano gl'insegnamenti di Çâkyamuni. Questo studio occupò anche molti uomini letterati, che diventarono poi capi di varie scuole, le quali amavano occuparsi più specialmente della parte speculativa delle dottrine del Buddha. Per tal modo ebbero a poco a poco nascimento tutti que' sistemi filosofici e quelle sètte, che furono cagione che s' adunasse un nuovo concilio. Fu quello appunto convocato da *Kaniskha;* ed ebbe per resultato la riunione di tutte le scuole di filosofia, come vedemmo più innanzi, e la compilazione d'una nuova e più vasta raccolta di tradizioni religiose.

Da quanto ho esposto qui ed altrove, mi sembrerebbe verosimile congetturare, che le odierne scritture buddhiche derivano da due sorgenti, piuttosto che da una sola: cioè a dire, che le due collezioni Sanscrita e Pali non sono una copia l'una

dell'altra, ma sibbene originali entrambe. I testi sacri raccolti per opera di *Dharmaçôka*, essendo stati in special modo destinati a conservare le predicazioni di Çâkyamuni, è probabile che fossero scritti in quella lingua, che il popolo del Magadha parlava, e nella quale il Buddha aveva predicato, voglio dire in Pali: tanto più, che il sodalizio monastico, non essendo presso i Buddhisti formato solamente della parte più nobile della popolazione, poteva ricevere i precetti e gli insegnamenti della religione in lingua volgare. Quando poi, in quattro secoli di vita, il Buddhismo ebbe tale incremento, che non il volgo solo ne professava le dottrine, ma anche i brâhmani; quando la letteratura religiosa, lasciando il modesto ufficio di tramandare incorrotta la dottrina primitiva, prese ad esporre teoremi di speculazioni filosofiche; allora la società monastica, per quanto non diventasse mai casta privilegiata, cominciò a distinguersi dal comune degli uomini; e, obbligata a studii più astrusi e difficili, sentì forse la necessità di adoperare la lingua sanscrita a fine letterario: anche per valersene nelle dispute co' dotti che professavano il brâhmanesimo. Onde con molta apparenza di vero si può dire, che l'ultima compilazione dei Libri della Legge, fatta nel quarto concilio, convocato appunto in paese, dove, a preferenza di altre contrade dell'India, si mantenne più puro l'antico linguaggio ariano, dovette essere stata fatta in Sanscrito. La collezione Pali del Ceylon, dunque, non solo ha probabilità d'essere originale; ma è certo quella che conserva la Dottrina più antica e genuina, come del resto lo mostra l'esame dei libri che ne fanno parte: essa starebbe a rappresentare la collezione dei testi, raccolti nel concilio di Pataliputra. A tale opinione indurrebbe anche il vedere, che, tanto nelle tradizioni del nord, quanto in quelle del sud, si enumerano tre soli concilii, invece di quattro. Secondo la prima tradizione, l'ultimo concilio, che stabilì il canone sacro, fu quello tenuto nel *Kâçmîra*, e non si fa parola di quello di *Pâtaliputra;* nella seconda tradizione, invece, si fa menzione di quest'ultimo sinodo, come quello che compilò le sacre scritture, e non si parla affatto del concilio convocato da *Kanishka.*

L'*Abidharma kôsha vyakhia* dice, che tutti i libri della Religione buddhica sono in numero di sei mila, e che il loro complesso si distingue col nome di *Dharma skandha* o *Corpus Legis* (Burnouf, *Int.*, p. 34). Il *Dharma skandha* porta anco il nome di *Tripitaka*, in Pali *Pitakattayam*, in Singhalese *Tunpitakaka*, in Cinese *Santshang:* nomi che accennano alle tre categorie, nelle quali si dividono i testi che compongono la collezione. — Così pure in tre parti si distingueva l'antico codice indiano, cioè *Mantra*, *Brâhmana* e *Sûtra*; ed in tre parti ancora il codice semitico, che erano i libri *storici*, i *profetici* e i *poetici*. — Le tre categorie dei libri buddhici sono i *Vinaya*, gli *Abhidharma* ed i *Sûtra*. Questa distinzione in tre raccolte, dei libri religiosi, rimonta all'epoca del concilio di *Râjagriha*, dove vedemmo più sopra *Kâçyapa*, *Ananda* e *Upâli* occupati a compilare ciascuno una parte di questa triplice collezione (v. pag. 102). — Il Wassiljew (p. 62) crede che i soli *Vinaya* siano comuni a tutte le scuole; e tiene i *Sûtra* e gli *Abhidharma* come produzioni delle due scuole *Vâibhâshika* e *Sâutrântika*, nelle quali si sono confuse le diciotto sètte, che le hanno precedute (cfr. cap. IV, p. 114 e 116). I *Sûtra*, dicono alcuni testi, sono fatti per gli uomini secolari, i *Vinaya* per i preti e gli *Abhidharma* per gli Dei. Secondo il Gogerly (*J. R. A. S. Ceylon branch*, 1845) l'ordine di questa divisione è: *Sûtra*, *Abhidharma* e *Vinaya;* ma i sacerdoti Singhalesi, quelli del Siam e quelli della Birmania mettono i *Vinaya* nel primo posto; e in ciò sono d'accordo coi Savii, che fecero parte del primo concilio, i quali, secondo la tradizione, dissero a *Mahâkâçyapa*, che lo presiedeva: « Conviene incominciare [la compilazione delle scritture] dal *Vinaya*, perocchè è la via delle dottrine del Buddha » (G. Turnour, *An Exam. of the Páli Bud. Ann.*, *J. A. S. of Bengal*, p. 18). Qualche volta i testi sacri vengono distinti solamente in *Vinaya* e *Dharma*, comprendendo in quest'ultima categoria i *Sûtra* e gli *Abhidharma*.

La parte del *Tripitaka*, che porta il nome di *Vinaya*, è una raccolta delle più antiche scritture, la compilazione delle

quali precedette quella dei *Sûtra*, e, a più forte ragione, quella degli *Abhidharma*. Infatti, nelle adunanze dei Bhikshu dei primi tempi della religione, le quali si tenevano ogni mese, non viene detto che i monaci leggessero, o meglio recitassero i *sûtra;* ma è bensì narrato, che la confraternita, radunata all'aperto, ascoltava la recitazione ripetuta dei precetti disciplinari dell'ordine, che formano il *Vinaya*. Questa raccolta è inoltre quella che hanno di più comune fra loro le diverse scuole; le quali, non ostante la loro straordinaria diversità di opinioni filosofiche e dommatiche, in questa parte della letteratura sacra hanno discrepanze di pochissimo rilievo (Wassiljew, p. 17). Siffatta unità, nei precetti disciplinari delle varie comunità monastiche, prova anch'essa, che il *Vinaya* fu compilato prima delle altre parti del *Tripitaka:* quando cioè nel clero non erano ancora nati gli scismi che lo divisero. È pure da notare, che nel primo concilio tenuto a Vâiçalî i monaci contemporanei di Çâkyamuni non discussero su le idee religiose o sui dommi, ma intorno alle cose concernenti la disciplina della vita monacale. Infine, come prova della priorità del *Vinaya* su le altre scritture, si può aggiungere, che alcuni dei più antichi *sûtra* non furono fatti con altro fine, che di spiegare i precetti del *Vinaya* stesso.

Il *Vinaya pitaka* non è pertanto, come ora ho detto, la esposizione delle dottrine del Buddhismo, ma una raccolta di leggi e di comandamenti, compilata ad uso di coloro, che volevano consacrarsi alla vita di Bhikshu. Questi scritti si propongono lo scopo di unire i monaci in fraterna comunità, di condurli alla perfezione, di procacciar loro la tranquillità dello spirito; e di insegnare a signoreggiar le passioni, a fuggire il peccato e finalmente a *liberarsi dal giogo della vita presente e della futura*. Insomma, quantunque l'esame dei libri che formano il *Vinaya*, ci mostri che essi andarono soggetti ad una elaborazione successiva, il lor contenuto ci prova però chiaramente, che nel tempo di questa elaborazione il *Vinaya* stesso non richiedeva, come cosa necessaria, la esistenza delle due altre parti del *Tripitaka*. (Wassiljew, p. 81–82).

Questa prima raccolta del canone sacro è assai estesa. In lingua Tibetana essa occupa l'ottava parte del *Bka'-'gyur* (13 opere), senza contare i commentarii, che hanno il loro luogo nel *Bstan-'gyur*. Il Cinese è ancora più ricco in questo genere di scritture, imperocchè, secondo che afferma il Wassiljew (p. 89), mentre in Tibetano non si trova che il *Vinaya* della scuola *Mulaçarvâstivâdin*, le traduzioni cinesi conservarono anche quello delle scuole *Mahâsânghika*, *Dharmagupta* e altre.

Passiamo ora a parlare delle scritture che portano il nome di *Sûtra*. Nella letteratura Vedica i *sûtra* formavano il complemento dei *brâhmana*, dei quali compendiavano il contenuto essenziale, esponendolo per aforismi: e rappresentavano l'ultimo periodo di quelle scritture, che si distinguono appunto in *Mantra*, *Brâhmana* e *Sûtra*. I Buddhisti hanno dato il nume di *Sûtra*, che vuol dire propriamente « guida, norma », a tutti quei libri che sono compresi nella seconda parte del *Tripitaka*. Essi furono detti anche *Mûlagrantha*, perchè sono tenuti come libri autentici di testo, e *Buddhavacanam*, perchè si dice che conservino la parola del Buddha. I Cinesi, nelle loro traduzioni, danno a questi scritti il nome di *King*: quel medesimo nome, col quale quei della scuola di Confucio chiamano i libri, che contengono le dottrine del loro maestro e le antichissime memorie della loro nazione.

Quantunque gl'insegnamenti della Legge buddhica siansi incominciati a scrivere molto tempo dopo l'apparizione della religione, non si può negare ad alcuno di questi *Sûtra*, ed in particolare modo a quelli, che riportano alcune predicazioni di Gâutama intorno alle *Quattro verità*, una antichità notevole (W., p. 13). — Nei *Sûtra* più moderni si trovano molti passi discordi con l'antica dottrina. Così, mentre il Buddhismo primitivo non ammetteva come fondamento che quelle *Quattro verità*, alcuni di tali scritti le tengono in poco conto, e vi sostituiscono la teoria dei *Dodici nidâna*; mentre in antico si pretendeva, che il più alto stato dello spirito fosse di togliersi dall'azione di ogni operazione del pensiero, molti *Sû*-

tra invece esaltano e raccomandano la contemplazione: che è quanto dire, tenere il pensiero in una costante attività verso un determinato oggetto. — I primi *Sûtra*, come l'ho già avvertito, ebbero per scopo di spiegare alcuni passi del *Vinaya*; ma essi non si restrinsero soltanto all'apologia di qualche statuto o precetto della società monastica, e nemmeno alla semplice esposizione delle teorie religiose. Quando i Buddhisti si furono sparsi nell'India, dove i monasteri presto si moltiplicarono, ebbero origine molte leggende; le quali, per dar credito a tutti quei nuovi conventi, narravano come il Buddha vi avesse soggiornato, predicato e fatto miracoli. Ora i *Sûtra* presero a conservare anco queste tali leggende: anzi non piccolo numero di essi è dato a narrazioni di simil genere; come ve ne sono pure altri, che raccontano fatti relativi a qualche celebre discepolo di Çâkyamuni, o riportano l'elogio del maestro, fatto per bocca di alcuno di essi. Le predicazioni che si attribuiscono al Buddha stesso, le profezie intorno agli scismi che dovevano nascere, sono anche soggetti, che si trovano svolti in molti *Sûtra*.

Sarebbe cosa difficile trovare il modo di dare una disposizione razionale a tutte queste scritture, compilate in tempi e luoghi diversi, e sotto l'ispirazione di diverse scuole. La storia della religione non ci dà il succedersi cronologico de' *Sûtra*, nè il nome dei loro autori. Per avere un po' di luce fra la disordinata congerie di questi libri, sarebbe d'uopo uno studio faticoso di comparazione; esaminando dapprima quali sono quelli, che portano l'impronta di una maggiore antichità nelle dottrine e di una priorità di compilazione. Ottenuta, con questo studio critico preliminare, una sufficiente chiarezza intorno al tempo, in cui apparvero siffatte scritture, si sarebbe preparato similmente un importantissimo materiale, per tessere con certezza la storia dello svolgimento delle dottrine buddhiche. Chi si mettesse a questo lavoro di comparazione troverebbe nei *Sûtra* espresse tutte le dottrine, che nacquero a mano a mano nei sei secoli di vita laboriosa che ebbe la religione di Guátama, e conoscerebbe la ragione del loro na-

scere e del loro trasformarsi. Dai brevissimi *Sûtra*, che trattano con semplicità i primi dommi dell'antico Buddhismo, ai *Sûtra* del Mahâyâna, detti *Vâipulya* o ampliati, dove entrano in iscena un mondo di semidei, e dove si parla di cose meravigliose e di miracoli, troverebbersi pure, in quella serie numerosa di scritti, conservate le dottrine intermedie, che portarono gradatamente questa religione dallo stato, nel quale Çâkya la lasciò dopo la sua morte, fino a quello, a cui giunse nel tempo dell'ultimo concilio tenutosi nel Cascemir. (W., p. 22).

I *Sûtra* primitivi erano composti di soli aforismi, i quali in seguito vennero ampliati, formando quelle scritture che furono dette *Vâipulya sûtra*. — Il *Sûtra delle quattro verità*, a modo di esempio, che abbiamo ragione di credere che fosse dei più antichi, sembra del tutto rifatto, presentandovisi il soggetto nel suo più ampio svolgimento. — Vedremo fra poco, sotto quali classi sono compresi tutti i *Sûtra* del *Tripitaka:* in quanto alla loro natura o contenuto, essi vengono pertanto distinti come appresso: 1. *Sûtra*, esposizione in prosa; 2. *Geya*, canti; 3. *Veiâkarana*, prefazioni; 4. *Gâthâ*, strofe; 5. *Udâna*, trattati sulla natura e attributi del Buddha, esposti dal Buddha stesso; 6. *Nidâna*, trattati simili agli Udâna, ma dove il Buddha non parla che in risposta alle domande dei discepoli; 7. *Avadâna*, dove si spiega la dottrina per via di metafore e parabole; 8. *Ittivrittika*, che trattano del passato; 9. *Jâtaka*, o storie sui rinascimenti; 10. *Vâipulya*, amplificazioni; 11. *Adbutadharma*, racconti di miracoli; 12. *Upadeça*, esame analitico delle dottrine. (Wassiljew, p. 109-110).

Un prodotto dello svolgimento di questa parte della *Tripitaka* sono gli *Agâma*, che contengono il sunto delle varie dottrine del Hînayâna, e vennero composti con estratti tolti dai diversi *Sûtra*. La parola *Agama*, dicono i Buddhisti, significa *Legge incomparabile*, o *Insegnamento primo*, nel senso che è il tesoro inesauribile di tutta la dottrina. Vi sono quattro specie di *Agama*, le quali, pel contenuto, hanno uno stretto legame fra loro: 1.° Gli *Ekottarikâgana*, che sono una enumerazione dei dommi, secondo i soggetti, ai quali si riferi-

scono; 2.° I *Dîrgâyama* o Grandi agama, ove si trovano ample discussioni sull'ordine dell'universo; 3.° I *Madyamâyana*, in cui si discutono soggetti filosofici, principalmente per via di parabole e comparazioni; 4.° I *Sanyuktâyama*, che si occupano delle varie regole per la contemplazione religiosa. — Gli *Agama* costituiscono il fondamento della scuola *Sâutrântika*, in opposizione alla *Vâibhâshrika;* e sono perciò popolari nel Ceylon, dove il Buddhismo, che vi è professato, si avvicina di più all'Hînayâna. (W., p. 115).

L'*Abhidharma* rappresenta l'ultimo svolgimento della letteratura buddhica. Queste scritture non riportano le parole del Buddha, come è ufficio de' *Sûtra* in generale; ma contengono dei commentarii sulla dottrina fondamentale, i quali presentano tali sottigliezze metafisiche e psicologiche, che non è possibile che fossero escogitate nei primi tempi della religione. — L'opera principale, a cui pose mano il sinodo convocato da *Kanishka*, oltre alla compilazione del *Tripitaka*, fu quella voluminosa raccolta di scritti, che ebbe il nome di *Vibhâshâ*, fatta per concordare tutti gli *Abhidharma*, e conciliare, con questo mezzo, le opinioni filosofiche di tutte le scuole. La comparsa degli *Abhidharma*, che riunivano tutte le speculazioni metafisiche delle varie sètte, a mo' di commento alle dottrine buddhiche, fu perciò un gran passo all'avvicinamento e all'unificazione delle sètte medesime. La scuola che venne fuori dall'unione di queste sètte (i Buddhisti ne contano diciotto, annoverando forse le principali, vedine il quadro tracciato a p. 120), prese il nome di *Vâibhâshika*. Ma non tutti i Buddhisti vollero riconoscere tale accordo; nè l'opera del concilio fu conosciuta in ogni parte dell'India. Onde tutti quelli che non ammisero la concordanza degli *Abhidharma*, che gli scritti del *Vibhâshâ* si erano sforzati a provare, formarono una scuola a parte, che si chiamò *Sâutrântika* o *Suttavada*. E questo nome venne dato loro, perchè nelle dottrine non vollero riconoscere altra autorità che quella dei *Sûtra*.

Per quanto la scuola *Vâibhâshika* sostenga che l'*Abhidharma*, che prese per guida, sia stato compilato durante la vita

di Çâkyamuni, molti fatti concorrono a far credere che il più antico *Abhidharma* non fosse scritto innanzi il V o VI secolo dopo il Buddha (Wassiljew, p. 48). — Esaminando gli *Abhidharma* nella loro forma odierna, ci possiamo facilmente convincere, come si è detto di sopra, che essi non possono essere una produzione primitiva della letteratura buddhica; imperocchè espongono la religione, come un sistema elaborato da lungo tempo, e mostrano che prima della loro compilazione erano già sorte molte questioni intorno a diversi temi di religione e di filosofia.

I testi sacri del *Tripitaka* sono distribuiti per diverse categorie, le quali, secondo la collezione Pali, che è la più compiuta, e conserva meglio la prima disposizione, stanno nell'ordine seguente:

I. Vinayapitaka (*Vinipitagat* o *Phra Vinay* in 84 Phuk o volumi di foglie di Palma).[1] Si divide in cinque sezioni:

1. *Parâjikâ* (*Biku-patimouk* e *Bikuni-patimouk*);
2. *Pâcitti* (*Vipang. Biku-vin* e *Bikuni-vin*);
3. *Mahâvaggo* }
4. *Cûlavaggo* } (*Kandaka*, diviso in *Mahavak* e *Culonvak*);
5. *Parivârapâtho* (*Parivara* o *Parivon*);

1. Il *Parâjikâ* è una specie di codice criminale. Enumera e discute le cagioni di esclusione dalla comunità religiosa. Queste cagioni sono principalmente la incontinenza, il furto, l'uccisione, l'usurpazione del titolo di *Arhat*. Uno di questi peccati richiede la espulsione immediata dalla società monastica.

2. Il *Pâcitti* è il seguito e il complemento del *Parâjikâ*; e vi si espongono i motivi, per i quali è fatto il regolamento speciale pei religiosi. Per maggiore comodità fecesi, fin da principio, un estratto di queste due opere, che fu chiamato *Pratimôksha;* il quale contiene tutte le prescrizioni della disci-

[1] I nomi fra parentesi sono quelli del canone conservato dai Birmani, che è provenuto dal Ceylon.

plina monacale, tanto pei *Bikshu*, quanto per le *Bikshuni*, e comprende circa 250 precetti. — Il Gogerly ha data la traduzione della *Pratimôksha dei Bikshu* nel *Friend of Colombo*, t. III. (Vedine anche la traduzione del Beal, *A Catena of Bud. Script.*, p. 304–239).

3. Il *Mahâvaggo* è il codice ecclesiastico, che contiene, eccetto i precetti contro i peccati punibili con l'esclusione, tutte le minuzie della vita religiosa. — La prima parte di quest'opera porta il titolo di *Kammavâtya*, che si trova anco come scrittura a parte. Il *Kammavâtya*, fu tradotto per la prima volta in italiano dal padre Maria Percoto, missionario in Ava e Pegu col titolo: « *Kammuva*, ossia trattato della ordinazione dei Talapoini del second'ordine, detti Pinzi ». Questa traduzione, tuttavia manoscritta, è menzionata da Fra Paolino da San Bartolomeo nel suo libro: *Musei Borghiani codices*. Essa e i commentarii del cardinale Borgia servirono al prof. Adler per la traduzione tedesca ch' egli ne fece, inserita nel primo volume dell'*Egger' s Deutshes gemeinnützige̊s Magazin*. Una versione inglese si deve al Clough (*Miscellaneous Translations from Oriental Languages*, t. II), un'altra al Gogerly, che diede anche quella di molti brani del *Mahâvaggo* nel *J. R. A. S. Ceylon branch*, 1845. Vedi inoltre il Buchanan-Hamilton nel suo articolo *On the religion and literature of Burmas.* (*Asiatic Researches*, t. VI). Il testo Pali del *Kammavâtya*, con versione latina, fu pubblicato dallo Spiegel. (*Liber de officiis sacerdotum Buddhicorum*, Bonn, 1841). La Biblioteca di Propaganda si dice che conservi pure una traduzione latina ed un testo Pali del padre Percoto.

4. Il *Cûlavaggo* è il codice civile dei religiosi; e prescrive la condotta che deve tenere il monaco nelle sue attinenze con la società e col mondo, da cui non si può isolare del tutto. — Il primo concilio non distinse il *Mahâvaggo* dal *Cûlavaggo*; e confuse queste due opere in un libro solo, che si chiamò col nome di *Khandakam*. — Vedi Turnour, *J. A. S. of Bengal*, 1837, pag. 30; e Gogerly, *J. R. A. S. Ceylon branch*, 1845, p. 95.

5. Il *Parivârapâtho,* sotto forma di domande e risposte, è l'epilogo, e spesso lo schiarimento, del contenuto delle altre quattro opere.

Il commento fatto da *Buddhagosha* al *Vinayapitaka* (*Vinayapitaka-atthakathâ*) porta il titolo di *Samantapâsâdika;* e contiene notizie preziose sui primi tempi del Buddhismo, sui tre concilii, sulla compilazione del canone, su questioni liturgiche e dommatiche, e molti episodi della vita del Buddha. Il *Samantapâsâdika* ha avuto anch'esso un commentario, che si chiama *Vajrabuddhatikâ.*

II. Suttapitaka (*Ehuts-pitagat* o *Phra-Sutr,* in 200 Phuk). Questa parte (che è detta anche *Dharma,* titolo che giustifica quello di *Abhidharma* dato alla metafisica) è pure essa divisa in cinque sezioni od opere, e sono:

1. *Dîghanikâya* (*Nida-nike*);
2. *Majjhimanikâya* (*Nidrima-uike*);
3. *Sanyuttanikâya* (*Thangoutha-nike*);
4. *Anguttaranikâya* (*Engonta-nike*);
5. *Kuddakanikâya.*

La parola *nikâya* o *nikâyo,* che segue i nomi dati a queste cinque opere del *Tripitaka,* significa « corpo, collezione, raccolta ».

1. Il *Dîghanikâya,* ossia « la grande collezione », non ostante il titolo, non è più esteso delle altre opere di questa parte del canone. Contiene trentaquattro *Sûtra*; ed è una di quelle raccolte di scritture, che il pellegrino cinese *Fa-hsien* andò a cercare nel *Ceylon,* non avendola trovata nell'India. — Il primo *Sûtra* di questa collezione è il *Brahma jâla,* che riporta importantissime notizie sulle diverse scuole filosofiche, che il Buddha aveva preso a combattere. Il Gogerly (*J. R. A. S. Ceylon branch,* 1846, p. 18-62) ha tradotto il *Brahma jâla sûtra,* la cui prima parte si trova anche nella versione del *Samañña phala* di Burnouf (*Lotus,* p. 850). Dal *Dîghanikâyo* sono stati tradotti ancora dal Bournouf (*op. cit.,* appendice) il *Subha sutta* e il *Vêvija sutta,* e dal Gogerly (*J. R. A. S.,* 1838, p. 8) l'*Aggañña sutta.*

2. *Majjhimanikâya* contiene 152 *Sûtra*, alcuni dei quali furono tradotti dal Gogerley, come il *Cûla kamma vibhanga sutta*, dove il Buddha discute intorno alla ineguale repartizione in questo mondo dei beni e dei mali.

3. Il *Sanyuttanikâya* è pure essa una di quelle scritture che *Fa-hsien* andò a cercare nel Ceylon. Da alcuni viene suddivisa in cinque parti, di cui ciascuna comprende un certo numero di *sanyutta* o « gruppi di *Sûtra* ». Queste cinque parti sono: 1. *Sagâtha;* — 2. *Nidâna;* — 3. *Khandha;* — 4. *Salâyatana;* — 5. *Mahâvaggo.*

5. Il *Khuddakanikâyo*, come lo indica il titolo, è una raccolta di frammenti dei discorsi di Çâkyamuni, che non hanno trovato luogo nelle altre quattro raccolte menzionate. Abbraccia quindici scritture seguenti, alcune delle quali brevissime, altre assai estese:

1. *Khuddakapâtha* (*Koudakapata*). — 2. *Dhammapada* (*Dammapada*). (Vedi Fansböll, *Dham. ex tribus codicibus Havniensibus Palice edidit, Latine vertit* etc., Havniae, 1855; Gogerly, nel *The Friend of Colombo*, t. IV, 1840; Latter, *Selections from the vernacular Boodhist Literature of Burmah*, Maulmain, 1850; Weber, nella *Zeit. der Deut. Morg. Gesel.*, t. XIV, 1860; Max Müller, *Buddha's Dhammapada*, London, 1870). — 3. *Udânam* (*Udana*). — 4. *Jtivuttakam* (*Ithivoutaka*). — 5. *Suttanipata* (*Thouttamibat*). — 6. *Vimânavatthu* (*Vi-nama-vouttu*). — 7. *Pêtavattu* (*Pita-vouttu*), collezione di storielle. — 8. *Theragâthâ* (*Terakatta*) e 9 *Thêrigatha* (*Terikatta*), raccolta di inni per i monaci e per le monache, con estesi commenti. — 10. *Jâtaka* (*Dzattakami*) è la più celebre opera della collezione, ed è stata oggetto di grandi commentarii. Si credette a torto che contenesse la storia dei 550 rinascimenti del Buddha. Consiste in una raccolta di versi gnomici, come il *Dhammapada;* soltanto gli ultimi dieci capitoli parlano delle ultime dieci incarnazioni del Buddha, nel resto sono aforismi, sentenze morali e proverbi. — Il Gogerley ha tradotto molti *Jâtaka* del primo capitolo nel *J. A. S. Ceyl. bran.*, 1837, p. 111-148. (Vedi anche Fausböll, *Five Jâtaka in the original Pali text, with*

translations and notes, Copenhagen, 1861; — Childers, *The Jâtaka, together with its commentary*). — 11. *Niddesam* è un trattato tutto dato alla metafisica. — 12. *Patisambhidâmaggo* (*Pitisambika*) è dello stesso genere, e il Tournour lo ha tradotto in parte nel *J. A. S. of Bengal*, 1838, p. 5. — 13. *Apadânam* (*Apadana*), raccolta sul genere degli *Avadâna*. — 14. *Buddhavança* (*Buddha-vattu*) contiene la storia e la genealogia dei 24 Buddha, compreso il Buddha Çâkyamuni.[1] Il Tournour ha dati lunghi estratti dei commentarii a quest'opera, fatti da Buddhagohsa, nel *J. A. S. Calcutta*, 1838, p. 16-44. — 15. *Cariyapitaka* è una raccolta di storielle in versi, risguardanti le nascite anteriori del Buddha. Vedi il Gogerly nel *J. R. A. S. Ceylon branch*, t. II, p. 1, dove se ne trova tradotte buona parte.

Il commento di Buddhagosha al *Dîghanikâya* porta il nome di *Sumangala vitâsini*, quello al *Mjjhimanikâya*, di *Papancâ sudanî* e quello all'*Anguttaranikâya*, di *Manoratha purâni*. —

---

[1] Nonostante che le scritture concernenti in qualche modo la persona di Çâkyamuni formino un corpo ragguardevole, è facile pertanto distinguerle in varii gruppi. Buddhagosha, uno degli uomini più celebri, di cui faccian menzione gli annali religiosi, ce ne ha dato l'esempio appunto nel suo commento all'opera che porta il titolo di *Buddhavança*. In esso commento tutte le tradizioni relalive al Buddha vengono divise in tre serie: — I. *Dûrenidâna*, che contengono quelle scritture, che portano la narrazione dal momento, in cui Çâkyamuni riceve da *Dîpankara* la profezia della sua grandezza futura, fino all'ultimo suo rinascimento (*avacâra*) nel cielo *Tushita*. — II. *Avidûre nidâna*, che abbracciano la vita del Saggio dalla sua discesa dal detto cielo fino al suo conseguimento della dignità di Buddha perfetto. — III. *Santiko nidâna*, che contengono la tradizione relativa al periodo susseguente della vita di Çâkya fino alla sua morte. Questa divisione si fonda specialmente sur una distinzione reale, che si trova nelle scritture che conservano tali leggende. Alla prima di queste sezioni corrispondono i *Jâtaka*, alla seconda i libri come il *Lalitavistâra*, alla terza i *Sûtra*. (Senart, nel *Jour. Asiatique*, 1873, agosto-settembre, p. 115-116).

Il Tournour ha dato alcuni frammenti di questi commentarii o *Atthakathâ*, nel *J. A. S. Calcutta*, 1838, p. 16.

III. Abhidhammapitaka (*Abhidhama pitagatu*). Nel canone del Ceylon, del Siam e della Birmania, è la parte più breve del *Tripitaka*. Si compone di sette opere:

1. *Dhammasanganipakarana* (*Dammathinyakàmi*). Il commento porta il nome di *Atthasâlinî*.

2. *Vibhangapakarana* (*Vittin*), il cui commentario è detto *Sammoha vinodani*.

3. *Dhâtukathâpakarana* o *Kathâvatthu* (*Kathvattu*). Nei commenti fattivi da Buddhagosha si trovano importanti notizie intorno al terzo concilio e alle dottrine degli scismatici.

4. *Puggalapaññattipakarana* o *Puggalapamatti* (*Punggalapignia*).

5. *Dhâtukathâ* o *Kathavatthupakarana* (*Datugatta*).

6. *Yâmakapakarana* o *Yamaka* (*Yamaik*).

7. *Patthânapakarana* (*Patan*).

I commentarii di Buddhagosha a quest'ultima parte del *Tripitaka* sono detti *Sammovino dana* e *Sattaka*.

I libri sacri della Religione buddhica cominciarono a conoscersi in Europa, nella prima metà del secolo presente. Fu il Brian Honghton Hodgson, rappresentante politico della Compagnia delle Indie a Khatmandu nel Nepal, che circa il 1821 giunse a sapere come nei monasteri di quel paese si conservassero alquanti manoscritti sanscriti, i quali si diceva contenessero la dottrina di Çâkyamuni. L'Hodgson si procurò da un vecchio prete di Patun un catalogo di questi libri; e più tardi, anche alcuni dei libri stessi. La tradizione diceva che i monaci del Nepal conservavano, nei loro conventi, queste scritture, fin dal secondo secolo dell'èra nostra, e che esse provenivano dal paese di Magadha. Ma più facilmente de' detti manoscritti, l'Hodgson ebbe pure nello stesso tempo libri stampati in lingua tibetana, che passavano anch'essi per scritture buddhiche. Nel 1825 i dotti d'Occidente ebbero contezza di questa importante scoperta scientifica; e la Società asiatica del Bengala ricevette in dono, dallo scopritore, sessanta volumi in San-

scritto e dugento cinquanta in Tibetano. Il resultato degli studii dell'Hodgson sur i testi sanscritti, e i titoli delle opere da lui raccolte si possono vedere nel vol. XVI della *Asiatic Researches,* e nel vol. II delle *Transactions of the R. Asiat. Soc.*[1]

Mentre nel Nepal venivano rintracciati i primi libri buddhici, e i dotti orientalisti si accingevano allo studio di quelli, l'ungherese Csoma di Körösi ebbe il pensiero di recarsi nell'Asia centrale, nelle alte valli dove ha le sorgenti l'Amu-deria e scorre l'Indo superiore, col fine di cercarvi la culla del Popolo Magiaro. Solo, senza danari, senza mezzi e senza sapere nemmeno una parola delle lingue parlate in quelle lontane regioni, intraprese il periglioso viaggio, sostenuto soltanto dalla sua ferrea volontà. Egli arrivò nel 1822 nel Tibet occidentale. Là alcune tribù aborigene, che portano il nome di *Magâr, Magora, Magheri,* gli fecero nascere l'illusione di trovare in quel paese i remoti antenati della nazione Magiara. Si pose assiduamente allo studio della lingua Tibetana, chiuso per quattro anni nel monastero di Kanum nel Kanawar, sulle rive del fiume Satlegge. Apprese a fondo quella lingua, sotto la direzione di un dotto Lama, e giunse a leggere tutti i libri sacri del Tibet. Se Csoma Körösi non ottenne, come è facile immaginarsi, il fine che si era prefisso, di scoprire le origini della sua nazione, splendidi oltremodo e proficui per la scienza furono i profondi suoi studii: arricchì la filologia di nuove

---

1 *Notice of the languages, literature and religion of the Buddhas of Nepal, and Bhot,* nelle *Asiat. Resear.*, t. XVI. — *Sketch of Buddhism* nelle *Trans. of the R. A. Soc.*, t. II, p. 229. — *Quotations in proof of the Sketch of Buddism* nel *Jour. of the R. A. S. of Bengal,* t. V, p. 288. — Vedi anche; *Notice sur la langue, la littérature et la religion des Buddhistes du Nepal et du Bhot* etc. nel *Journal Asiatique,* 1830, serie II, t. 6, p. 81. — Wilson, *Notice sur trois ouvrages bouddhiques reçus du Nepal, Journal Asiat.*, 1831, serie II, t. 7, p. 97. — *Catalogue des livres bouddhiques en Sanscrit fait copier au Nepal, Jour. Asiat.*, 1837, serie III, t. 4, p. 296.

cognizioni e diede alla scienza delle religioni molti e preziosi materiali. A Calcutta egli pubblicò un' eccellente analisi delle due grandi collezioni di libri buddhici, che portano il nome di *Bka'-'gyur* e *Bstan-'gyur.* [1]

Per quel che concerne il Buddhismo del Sud, l'Europa possiede oggi una collezione quasi intera di testi Pali raccolti dal Grimblot ne' conventi del Ceylon. [2]

---

[1] *Analysis of the* HDUL-VA (Vinaya), *Asiat. Resear.*, t. XX pag. 41. — *Analysis of* SHER-CHIN (Abhidharma), *Asiat. Resear.*, t. XX, p. 393. — *Abstract of the contents of the* HDUL-VA, *Jour. of the Asiat. Soc. of Bengal*, t. I, p. 1-375. — *Extracts of Tibetan Works*, *Jour. Asiat. Soc. Beng.*, t. III. — *Abstract of the contents of the* BSTAN-GYUR, *Asiat. Resear.*, t. XX.

[2] Non ostante la gran ricchezza di manoscritti riguardanti tanto la letteratura buddhica della scuola settentrionale, quanto della meridionale, il numero dei testi sanscriti, tibetani o pali pubblicati in Europa è assai scarso. Il Buddhismo del nord possiede i testi seguenti: *Bhagavatîprajnâpâramitâhrîdaya*, in Tibetano, edito a Lipsia, 1835. — *Mdsangs-blun*, in Tibetano, sûtra appartenente al *Bka'-'gyur*, pubblicato dallo Schmidt, Pietroburgo, 1843. — Un frammento del *Lalitavistâra sûtra*, in Tibetano, pel Foucaux, Parigi, 1841. — L'originale sanscrito del *Lalitavistâra sûtra*, edito da Rajendralal Mittra, Calcutta, 1853. — Il IV capitolo del *Saddharmapuntarîka*, in Sanscrito e Tibetano, pel Foucaux, Parigi, 1852. — Il XXIV dello stesso *Saddharmapundarîka*, in Cinese e Giapponese, per F. Turrettini e C. Puini, Ginevra, 1870. — I seguenti testi, tutti pubblicati dal Feer a Parigi: *Sûtra dai ventidue articoli*, in Cinese, Tibetano e Mongolo, 1868; *Candra sûtra*, *Sûrya sûtra* e *Catur gâthâ*, in Tibetano, 1864; Estratto del *Mahâkarunâ pundarîka sûtra*, in Tibetano, 1865; *Catur dharmaka sûtra*, pure in Tibetano, 1866; *Kalyâna mitra sêvanam*, in Sanscrito e Tibetano, 1866; *Brahmaçrî vyâkarana*, in Tibetano, 1866; Estratto del *Pravrjaita vasto* del *Vinaya*, 1866; *Nandopananda nâgarâja damana sûtra* (*Avadâna*) in Tibetano, 1869; *Kumâra dristânta sûtra*, 1869; *Dharmacakrapravartanam*, in Sanscrito e Tibetano, 1870.

Il Buddhismo del Sud in fatto di testi pali possiede i seguenti; *Mahâvança*, edito dal Turnour, 1836-37; — *Râja ratnâ-*

II

Del Pantheon buddhico.

Ho avuto più volte occasione di ripetere, nel corso di questa esposizione, che il Buddhismo ci presenta il fatto strano e degnissimo di nota, di una religione senza Dio. Pertanto chi avesse modo di entrare in un tempio consacrato al culto di Çâkyamuni, o chi avesse sott'occhio la rappresenta-

---

cari, per E. Upham, Londra, 1833; — *Kammavâtya*, per T. Spiegel, Bonn, 1841; — *Rasavâhini* e *Uragasutta* negli *Anecdota Palica* dello stesso, Lipsia, 1845; *Dhammapadam*, per V. Fausböll, Copenaghen, 1855; — Cinque *Jâtaka*, pure dello stesso, Copenaghen, 1861; — *Dasaratha Jâtaka*, pure dello stesso, Copenaghen, 1871; — *Nandopananda nâgarâja sûtra*, per L. Feer, 1869; — *Dahara sutta* per lo stesso, 1869; — Estratti del *Paritta*, pel Grimblot, nel *Journal Asiatique*, 1870; — *Khuddaka patha*, per C. Childers, Londra, 1870.

In quanto alle traduzioni europee di testi buddhici, oltre a quelle citate nel corso di queste notizie sulle scritture del *Tripitaka*, farò qui menzione di alcune altre, per comodo degli studiosi: — *Sûtra dai ventidue articoli*, dal Tibetano in Tedesco per A. Schiefner nelle *Mélan. Asiat. St. Pétersbourg*, t. I, 1852; dal Mongolo in Francese per i sigg. Gabet e Huc, nel *Jour. Asiat.* quarta Serie, t. XI, 1848; dal Cinese in Inglese per S. Beal nel *Jour. of the R. Asiat. Soc.* t. XIX, 1862. — *Lalitavistâra sûtra:* un' analisi del Lenz nel *Bul. de l'Acad. de St. Pétersbourg* t. I, 1836; tradotto dal Tibetano in Francese dal Foucaux, Parigi, 1847-48. — *Saddharma pundarîka sûtra*, dal Sanscrito in Francese per E. Burnouf, Parigi, 1852. — *Vajrachedika sûtra*, dal Cinese in Inglese per S. Beal, nel *Jour. of the R. Asiat. Soc. N. S.* t. I, 1, 1864. — *Amitâbha sûtra* dello stesso, *Ibidem*, t. II, 1, 1866. — *Prajñâpâramitâ sûtra*, per Schiling de Canstadt. Pietroburgo, 1845; dal Cinese in Inglese, per S. Beal, *A Cat. of Bud. Script.* p. 282-369. — Alcune traduzioni del Feer, nel *Journal Asiatique*. — *Abhinishkramana sûtra* o *Buddhacaritra*, dal Cinese in Inglese, per S. Beal, Londra, 1875.

zione in figura delle parti di un tal tempio, rimarrebbe stupito in vedere il grande numero di immagini, tutte in tali atti e con tale aspetto da mostrare la pretensione di rappresentare la divinità, o qualche attributo almeno della divinità stessa. Vederle inoltre la più gran parte sugli altari, in mezzo ai lumi, agl' incensi, ai fiori; oggetto di adorazione pel volgo, di guadagno pe' preti, di riso e di sprezzo per gli scettici; induce a più forte ragione a credere, che il Buddhismo abbia pure esso il suo Dio, i suoi Santi, i suoi Angeli come qualunque altra dottrina, che aspiri a buon diritto al nome di religione.

Quando si prende a studiare un popolo nella sua fede religiosa, ciò che si presenta prima alla osservazione è, direi così, l'ultimo strato che essa ha lasciato di sè col trascorrere dei secoli: è la corruzione e la superstizione, in cui cade per naturale processo una dottrina, che è entrata nel dominio della credenza di una intera schiatta o nazione. È d'uopo di un accurato studio su le scritture, che servono di canone ad una dottrina professata come religione, e sulla storia del suo svolgimento, se di quella dottrina si vuole conoscere la natura vera, gli intendimenti originarii. Se ci contentassimo di un primo sguardo al culto esterno di qualsiasi credenza, indubitatamente si cadrebbe in errore, anche se si trattasse di giudicare la più perfetta delle religioni del mondo. Una persona affatto ignara dell' indole del Cristianesimo, che volesse giudicarlo in una chiesa cattolica durante le cerimonie religiose, o da un sermone domenicale recitato in un tempio protestante, non si potrebbe fare che un falso concetto della religione di Gesù. Lo stesso avverrebbe a noi se si entrasse in un Câitya, in un Vihâra, in una Pagoda, e si volesse decidere del Buddhismo, guardando all'altare del tempio, ai preti che vi officiano, alle immagini che lo adornano, alle preci che recitano i fedeli o ai loro atti.

Ma torniamo all'argomento. Le immagini che si veggono nei templi buddhici, sono o non sono Dei? — Prima di rispondere a tale domanda, è necessario dire come sono nati questi personaggi, che rivestono un'apparenza divina. E, in-

nanzi a tutto, bisogna distinguere quelli, che sono stati prodotti dal Buddhismo più ortodosso; quelli che sono usciti dalle speculazioni filosofiche di qualche scuola teistica; e quelli che sono di origine brâhmanica, e che furono introdotti più tardi nel culto buddhico. — I primi sono modellati tutti sopra un tipo unico, quello di Çâkyamuni. Çâkyamuni o Çâkyashina, come è anco chiamato il fondatore storico del Buddhismo, è un uomo e come tale risguardato da tutti i buddhisti. Entrato nel Nirvâna, ossia uscito dal dominio dell'esistenza, non è più nè in Terra, nè in Cielo, nè in Inferno; ma ciò non toglie che la sua immagine possa essere onorata come quella di un benefattore dell' umanità: nello stesso modo, per esempio, che viene onorato Confucio, di cui nessuno ha pensato fare un Dio, e che pure si trova su gli altari de' templi della Cina. — Le teorie cosmogoniche, che ho esposte altrove, teorie che non si debbono al Buddha, ma ai suoi seguaci, fanno l'universo presente conseguenza di un universo passato, e da molti secoli distrutto: la materia cosmica è destinata eternamente a formarsi, scomporsi e riformarsi in una infinità di sistemi mondiali. Ora tutti gli universi sono fra loro perfettamente uguali; non solo in ogni parte, ma anco nella vita cosmica, nella vita animale e negli eventi umani. Ognuno di quelli universi che già furono, deve perciò avere avuto anch' esso il suo Buddha, che salvò l' umanità d' allora; e l' universo che verrà avrà pure esso il suo. Il tipo del Buddha storico si è così moltiplicato all' infinito; perchè il suo operato è diventato una necessità, uno dei fatti più importanti che accaddero e accadranno in tutti gli universi passati e futuri, come è stato nel presente. Un'altra dottrina che ha contribuito a fare uscire Çâkyamuni dal dominio del reale e dell' umano, è la dottrina della trasmigrazione. Le scritture prodottesi sotto il dominio di questa credenza non poterono fare a meno di tracciare la storia supposta degli innumerevoli rinascimenti di Gâutama, ossia di quell' Essere, che era destinato a diventare il Buddha del mondo presente, prima d' incarnarsi come figliuolo di Çuddhôdana e di Mâyâ.

Di questi esseri di stoffa mortale, che conseguirono per gradi una natura tanto eletta ed eccellente da possedere una saggezza quasi divina, le scritture buddhiche ne contano una infinità; tutti vissuti in epoche remotissime, innanzi la formazione del nostro mondo. Molti *Sûtra* si occupano specialmente a enumerare le denominazioni di questi differenti Buddha; e i Cinesi si distinguono singolarmente per l'abbondanza di tali nomi, che passano gli 11,000 (Wassiljew, p. 174). — Siffatti Buddha mortali, detti *Munushi Buddha* per distinguerli dai *Dhyâni Buddha*, de' quali parlerò in breve, sono di diverso grado, cioè *Pratyêka*, *Çrâvaka* e *Mahâyânika:* Çâkyamuni appartiene a quest'ultimo. Le perfezioni di scienza e di virtù richieste per arrivare a questi tre gradi, chiamati col nome collettivo di *Triyâna*, sono esposte in alcune scritture canoniche, e fra le altre nel *Lalitavistâra.*

Gâutama, uscito così dal campo della storia, fu dalla maggior parte dei moderni buddhisti portato addirittura in quello del mito. Secondo essi, un personaggio, a cui danno il nome di *Adi Buddha*, che la scuola Svâbhâvika fa corrispondere a *Svâbhâva* e l'Aiçvarika a *Içvara*, produsse un Bôdhisatva, il quale avendo trasmigrato pei *Tre mondi* e pei *Sei modi di esistenza animale*, e avendo sperimentato il bene e il male di ogni stato, apparve infine come *Çâkyashina.* In questa forma insegnò agli uomini la verace sorgente della felicità e del dolore; insegnò la dottrina che è racchiusa nelle quattro scuole filosofiche (*Svâbhârika, Aiçvarika, Yâtnika* e *Kârmika*); e, avendo ottenuto la saggiezza di un Buddha e adempiuto tutti i *Pâramitâ* (virtù trascendentali), entrò nel Nirvâna (*Divya avadâna* e *Lalitavistâra* citati in Hodgson). — Senza dare la lista dei nomi dei moltissimi Buddha, che si dice siano apparsi fino ad oggi, farò menzione soltanto dei sette ultimi di questa interminabile serie. Essi sono chiamati i *Sette Buddha mortali* o *umani, Sapta manushi Buddha;* e sono quelli che apparvero nel mondo che ora esiste, dei quali gli ultimi quattro nacquero, insegnarono e morirono durante il presente *Kalpa*, ossia l'ultimo di quei periodi di

tempo, in cui si distingue la vita dell'Universo. I nomi dei *Sapta manushi Buddha* sono:

1. *Vipaçyî*, nato in *Vindumatî nagara;*
2. *Çikhî*, nato in *Urna desa;*
3. *Viçvabhû*, nato in *Anupamâ desa*, di casta *kshatrya;*
4. *Krakucanda*, nato in *Kshemavatî nagara*, di casta *brâhmana;*
5. *Kanakamuni*, nato in *Subhavatî nagara*, pure di casta *brâhmana;*
6. *Kâçyâpa*, nato in *Vâranâsî nagara*, anche esso *brâhmano;*
7. *Çâkyamuni*, nato in *Kapilavastu*, di casta *kshatrya*.

Le scritture conservano non solo la storia leggendaria dell'ultimo di questi sette personaggi, ma anche la storia supposta degli altri che lo hanno preceduto. Di più, come ho detto poco fa, alcune di esse scritture, trattando particolarmente del settimo *Manushi Buddha*, fanno anche la storia dei rinascimenti, ossia *Avatâra*, che ebbe a subire, prima di venire al mondo come Çâkyamuni. La scala che deve ascendere il Buddha, o l'essere destinato a divenire tale, ha innumerevoli gradini, i quali posson condurre ad acquistare attributi veramente divini: nondimeno questi attributi appartengono sempre a individui soggetti alla nascita e alla morte. I gradi più elevati, a cui conduce la serie degli *Avatâra* o incarnazione, sono quelli di *Arhân*, di *Bôdhisatva*, di *Pratyêka*, di *Çrâvaka Buddha* e finalmente quello di *Tathâgata* o *Mahâyânika*. Colui che arriva a esser *Tathâgata*, come vi arrivarono tutti e sette i *Manushi Buddha*, entra dopo nel Nirvâna e non rinasce più. Gli *Avatâra* o rinascimenti di Çâkyamuni sono moltissimi; il *Lalitavistâra* ne conta 501, e secondo altri 550. — Il *Jâtaka mâlâ* contiene il racconto delle azioni meritorie fatte durante tutte queste incarnazioni; e il *Kalpalatâvadâna* e il *Divyâvadâna* narrano la vita menata da Çâkyamuni nel tempo del suo primo *Avatâra*, e il frutto che colse dalle opere ch'egli fece.

Oltre a questi *Manushi Buddha*, l'odierno Buddhismo ne ha altri, che sono chiamati *Pañca Buddha dhyâni*, i quali

non furono concepiti in seno mortale, e non ebbero padre nè madre. Sono essi veri Dei, che procedono, come vedremo, da un Dio unico: creazioni della scuola teistica, che nacque ultima fra le altre scuole filosofiche del Buddhismo. Ecco quel che dicono i libri di questa scuola intorno a queste divinità: « In principio, quando non era che il Gran vuoto (*Mahâ* « *sûnyata*), e quando i cinque elementi non esistevano ancora, « *Adi Buddha*, il puro, si manifestò in forma di fiamma lu- « cente. Egli è l'*Esistente di per se stesso* (*Içvara*), il *Gran* « *Buddha*, l'*Adi Buddha*, il *Mahêçvara*. — Egli è causa di « ogni esistenza; l'universo fu prodotto come frutto della sua « meditazione profonda (*Dhyâna*) [*Kâranda vyûha*, citato in « Hodgson]. — *Adi Buddha* è senza principio; è il puro, il « perfetto, l'essenza della sapienza, la verità assoluta. — Egli « non ha secondo; è presente dappertutto; si diletta nel ren- « dere felici tutti gli esseri; e ama teneramente coloro che « servono a lui. Egli è il donatore delle dieci virtù, il si- « gnore dei dieci Cieli, il re dell'Universo. — Egli ha cin- « que corpi, cinque *jñâna*, cinque visioni; ed è il *mûkat* dei « cinque Buddha senza l'eguale. — Egli è il creatore di tutti « i Buddha; il generatore di *Prajñâ* e di *Akâça*. — È il fat- « tore e il distruttore del mondo; è l'Essere eterno (*Vajra-* « *âtmâ*), fontana di virtù; assume la forma di fuoco, in forza « del *Praiñârûpi jñâna*, per consumare l'erba dell'ignoranza « (*Nâmasangîti*, citato in Hodgson) ». *Adi Buddha*, possedendo come attributi della propria essenza cinque specie di saggezza (*jñâna*), è chiamato *Pañcajñânâtmaka*. Per queste sue qualità e con cinque diversi atti di *dhyâna*, o meditazione, produsse cinque esseri, che furono detti *Dhyâni Buddha*; e fece ciascuno di loro possessore di quella Sapienza, *jñâna*, dalla quale ebbero origine. Queste divinità diedero a loro volta nascimento ad altre, che furono dette *Dhyâni Bôdhisatva*. Le cinque sapienze possedute da *Adi Buddha*, i cinque *Dhyâni Buddha*, che da esse procedettero e i cinque *Dhyâni Bôdhisatva*, che furono creati da quelli, hanno i nomi che si danno qui appresso:

	Jñâna	Dhyâni Buddha	Dhyâni Bôdhisatva
I.	*Suvisuddha dharma dhatu*	*Vâirôcana*	*Samantabhadra*
II.	*Adarsana*	*Akshôbhya*	*Vajra pâni*
III.	*Pratîvêkshana*	*Ratnasambhava*	*Ratna pâni*
IV.	*Sânta*	*Amitâbha*	*Padma pâni*
V.	*Krityânushthâna*	*Amôghasiddha*	*Visva pâni.*

A questi cinque *Dhyâni Buddha* i Nepalesi ne aggiungono un sesto, chiamato *Vajrasatva*, e per conseguenza un sesto *Dhyâni Bodhisatva*. I *Dhyâni Buddha* sono nello stato di quiete, come *Adi Buddha*, e l'opera attiva della creazione è affidata ai *Dhyâni Bôdhisatva*. Il creatore e governatore del presente sistema della natura è il quarto di questi enti: cioè *Padma pâni*, chiamato anche *Avalôkitêçvara*, procreato da *Amitâbha*, in virtù della sua *Sântajñâna*. Gli altri tre Dhyâni Bôdhisatva lo precedettero nell'opera, e crearono mondi oramai da lunghi secoli scomparsi; l'ultimo di tali esseri, che ha nome *Visva pâni*, deve ancora esercitare la sua potenza creativa; e aspetta che questo universo sia distrutto, per incominciare l'opera, che deve dare origine al futuro sistema della natura.

Nell'odierno Buddhismo, questi personaggi divini, menzionati ora, non sono generalmente più tenuti come creazioni speciali della scuola teistica; ma, accettati anche dalle altre sètte, furono interpretati altrimenti. Ogni Buddha umano, compreso il Buddha storico, viene così riguardato come avente una triplice forma di essere: cioè come vivente o avente vissuto fra gli uomini sulla terra, e allora gli danno l'appellativo di *Manushi Buddha*, come esistente metafisicamente nel Nirvâna, e lo chiamano *Dhyâni Buddha*, e finalmente come un riflesso di sè stesso in un figliuolo spirituale, ossia *Dhyâni Bôdhisatva*. E questo figliuolo spirituale venne generato nel mondo, col proposito che egli si adoperi alla propagazione della religione, stabilita dal padre suo, durante la vita terrestre di lui. Il fondatore della presente Chiesa buddhica è Çâkyamuni, il quale come Dhyani Buddha è chiamato *Ami-*

Di questi esseri di stoffa mortale, che conseguirono per gradi una natura tanto eletta ed eccellente da possedere una saggezza quasi divina, le scritture buddhiche ne contano una infinità; tutti vissuti in epoche remotissime, innanzi la formazione del nostro mondo. Molti *Sûtra* si occupano specialmente a enumerare le denominazioni di questi differenti Buddha; e i Cinesi si distinguono singolarmente per l'abbondanza di tali nomi, che passano gli 11,000 (Wassiljew, p. 174). — Siffatti Buddha mortali, detti *Munushi Buddha* per distinguerli dai *Dhyâni Buddha*, de' quali parlerò in breve, sono di diverso grado, cioè *Pratyêka*, *Çrâvaka* e *Mahâyânika:* Çâkyamuni appartiene a quest'ultimo. Le perfezioni di scienza e di virtù richieste per arrivare a questi tre gradi, chiamati col nome collettivo di *Triyâna*, sono esposte in alcune scritture canoniche, e fra le altre nel *Lalitavistâra.*

Gâutama, uscito così dal campo della storia, fu dalla maggior parte dei moderni buddhisti portato addirittura in quello del mito. Secondo essi, un personaggio, a cui danno il nome di *Adi Buddha*, che la scuola Svâbhâvika fa corrispondere a *Svâbhâva* e l'Aiçvarika a *Içvara*, produsse un Bôdhisatva, il quale avendo trasmigrato pei *Tre mondi* e pei *Sei modi di esistenza animale*, e avendo sperimentato il bene e il male di ogni stato, apparve infine come *Çâkyashina.* In questa forma insegnò agli uomini la verace sorgente della felicità e del dolore; insegnò la dottrina che è racchiusa nelle quattro scuole filosofiche (*Svâbhârika, Aiçvarika, Yâtnika* e *Kârmika*); e, avendo ottenuto la saggiezza di un Buddha e adempiuto tutti i *Pâramitâ* (virtù trascendentali), entrò nel Nirvâna (*Divya avadâna* e *Lalitavistâra* citati in Hodgson). — Senza dare la lista dei nomi dei moltissimi Buddha, che si dice siano apparsi fino ad oggi, farò menzione soltanto dei sette ultimi di questa interminabile serie. Essi sono chiamati i *Sette Buddha mortali* o *umani*, *Sapta manushi Buddha*; e sono quelli che apparvero nel mondo che ora esiste, dei quali gli ultimi quattro nacquero, insegnarono e morirono durante il presente *Kalpa*, ossia l'ultimo di quei periodi di

tempo, in cui si distingue la vita dell'Universo. I nomi dei *Sapta manushi Buddha* sono:

1. *Vipaçyî*, nato in *Vindumatî nagara;*
2. *Çikhî*, nato in *Urna desa;*
3. *Viçvabhû*, nato in *Anupamâ desa*, di casta *kshatrya;*
4. *Krakucanda*, nato in *Kshemavatî nagara*, di casta *brâhmana;*
5. *Kanakamuni*, nato in *Subhavatî nagara*, pure di casta *brâhmana;*
6. *Kâçyâpa*, nato in *Vâranâsî nagara*, anche esso *brâhmano;*
7. *Çâkyamuni*, nato in *Kapilavastu*, di casta *kshatrya.*

Le scritture conservano non solo la storia leggendaria dell'ultimo di questi sette personaggi, ma anche la storia supposta degli altri che lo hanno preceduto. Di più, come ho detto poco fa, alcune di esse scritture, trattando particolarmente del settimo *Manushi Buddha*, fanno anche la storia dei rinascimenti, ossia *Avatâra*, che ebbe a subire, prima di venire al mondo come Çâkyamuni. La scala che deve ascendere il Buddha, o l'essere destinato a divenire tale, ha innumerevoli gradini, i quali posson condurre ad acquistare attributi veramente divini: nondimeno questi attributi appartengono sempre a individui soggetti alla nascita e alla morte. I gradi più elevati, a cui conduce la serie degli *Avatâra* o incarnazione, sono quelli di *Arhân*, di *Bôdhisatva*, di *Pratyêka*, di *Çrâvaka Buddha* e finalmente quello di *Tathâgata* o *Mahâyânika*. Colui che arriva a esser *Tathâgata*, come vi arrivarono tutti e sette i *Manushi Buddha*, entra dopo nel Nirvâna e non rinasce più. Gli *Avatâra* o rinascimenti di Çâkyamuni sono moltissimi; il *Lalitavistâra* ne conta 501, e secondo altri 550. — Il *Jâtaka mâlâ* contiene il racconto delle azioni meritorie fatte durante tutte queste incarnazioni; e il *Kalpalatâvadâna* e il *Divyâvadâna* narrano la vita menata da Çâkyamuni nel tempo del suo primo *Avatâra*, e il frutto che colse dalle opere ch'egli fece.

Oltre a questi *Manushi Buddha*, l'odierno Buddhismo ne ha altri, che sono chiamati *Pañca Buddha dhyâni*, i quali

non furono concepiti in seno mortale, e non ebbero padre nè madre. Sono essi veri Dei, che procedono, come vedremo, da un Dio unico: creazioni della scuola teistica, che nacque ultima fra le altre scuole filosofiche del Buddhismo. Ecco quel che dicono i libri di questa scuola intorno a queste divinità: « In principio, quando non era che il Gran vuoto (*Mahâ* « *sûnyata*), e quando i cinque elementi non esistevano ancora, « *Adi Buddha*, il puro, si manifestò in forma di fiamma lu- « cente. Egli è l'*Esistente di per se stesso* (*Içvara*), il *Gran* « *Buddha*, l'*Adi Buddha*, il *Mahêçvara*. — Egli è causa di « ogni esistenza; l'universo fu prodotto come frutto della sua « meditazione profonda (*Dhyâna*) [*Kâranda vyûha*, citato in « Hodgson]. — *Adi Buddha* è senza principio; è il puro, il « perfetto, l'essenza della sapienza, la verità assoluta. — Egli « non ha secondo; è presente dappertutto; si diletta nel ren- « dere felici tutti gli esseri; e ama teneramente coloro che « servono a lui. Egli è il donatore delle dieci virtù, il si- « gnore dei dieci Cieli, il re dell'Universo. — Egli ha cin- « que corpi, cinque *jñâna*, cinque visioni; ed è il *mûkat* dei « cinque Buddha senza l'eguale. — Egli è il creatore di tutti « i Buddha; il generatore di *Prajñâ* e di *Akâça*. — È il fat- « tore e il distruttore del mondo; è l'Essere eterno (*Vajra-* « *âtmâ*), fontana di virtù; assume la forma di fuoco, in forza « del *Praiñârûpi jñâna*, per consumare l'erba dell'ignoranza « (*Nâmasangîti*, citato in Hodgson) ». *Adi Buddha*, possedendo come attributi della propria essenza cinque specie di saggezza (*jñâna*), è chiamato *Pañcajñânâtmaka*. Per queste sue qualità e con cinque diversi atti di *dhyâna*, o meditazione, produsse cinque esseri, che furono detti *Dhyâni Buddha*; e fece ciascuno di loro possessore di quella Sapienza, *jñâna*, dalla quale ebbero origine. Queste divinità diedero a loro volta nascimento ad altre, che furono dette *Dhyâni Bôdhisatva*. Le cinque sapienze possedute da *Adi Buddha*, i cinque *Dhyâni Buddha*, che da esse procedettero e i cinque *Dhyâni Bôdhisatva*, che furono creati da quelli, hanno i nomi che si danno qui appresso:

	Jñâna	Dhyâni Buddha	Dhyâni Bôdhisatva
I.	*Suvisuddha dharma dhatu*	*Vâirôcana*	*Samantabhadra*
II.	*Adarsana*	*Akshôbhya*	*Vajra pâni*
III.	*Pratìvêkshana*	*Ratnasambhava*	*Ratna pâni*
IV.	*Sânta*	*Amitâbha*	*Padma pâni*
V.	*Krityânushthâna*	*Amôghasiddha*	*Visva pâni.*

A questi cinque *Dhyâni Buddha* i Nepalesi ne aggiungono un sesto, chiamato *Vajrasatva,* e per conseguenza un sesto *Dhyâni Bodhisatva.* I *Dhyâni Buddha* sono nello stato di quiete, come *Adi Buddha,* e l'opera attiva della creazione è affidata ai *Dhyâni Bôdhisatva.* Il creatore e governatore del presente sistema della natura è il quarto di questi enti : cioè *Padma pâni,* chiamato anche *Avalôkitêçvara,* procreato da *Amitâbha,* in virtù della sua *Sântajñâna.* Gli altri tre Dhyâni Bôdhisatva lo precedettero nell'opera, e crearono mondi oramai da lunghi secoli scomparsi ; l'ultimo di tali esseri, che ha nome *Visva pâni,* deve ancora esercitare la sua potenza creativa ; e aspetta che questo universo sia distrutto, per incominciare l' opera, che deve dare origine al futuro sistema della natura.

Nell'odierno Buddhismo, questi personaggi divini, menzionati ora, non sono generalmente più tenuti come creazioni speciali della scuola teistica ; ma, accettati anche dalle altre sètte, furono interpretati altrimenti. Ogni Buddha umano, compreso il Buddha storico, viene così riguardato come avente una triplice forma di essere : cioè come vivente o avente vissuto fra gli uomini sulla terra, e allora gli danno l'appellativo di *Manushi Buddha,* come esistente metafisicamente nel Nirvâna, e lo chiamano *Dhyâni Buddha,* e finalmente come un riflesso di sè stesso in un figliuolo spirituale, ossia *Dhyâni Bôdhisatva.* E questo figliuolo spirituale venne generato nel mondo, col proposito che egli si adoperi alla propagazione della religione, stabilita dal padre suo, durante la vita terrestre di lui. Il fondatore della presente Chiesa buddhica è Çâkyamuni, il quale come Dhyani Buddha è chiamato *Ami-*

tâbha, mentre il suo riflesso nel mondo o il suo figliuolo spirituale è *Padma pâni* o *Avalôkitêçvara*.

Le immagini dei cinque *Dhyâni Buddha* si trovano generalmente scolpite alla base di ogni tempio del Nepal. Queste immagini si distinguono fra loro quasi sempre per la posizione delle mani, per la forma dei piedestalli che li sostengono e per certi attributi speciali a ciascuno. *Vâirôcana* è figurato di rado: gli altri quattro si veggono in tante nicchie, ai quattro punti cardinali. *Akshôbhya* a oriente, *Ratnasambhava* a mezzogiorno, *Amitâbha* a occidente e *Amôghasiddha* a settentrione. Nelle immagini dipinte, le figure dei *Dhyâni Buddha* si distinguono spesso con un colore speciale; così *Akshôbhya* è dipinto in turchino, *Ratnasambhava* di colore d'oro, *Amitâbha* di rosso ed *Amôghasiddha* di verde.

Oltre a queste divinità ne vennero introdotte altre, straniere al Buddhismo: quelle cioè, che erano adorate dal popolo, in mezzo al quale nacque e crebbe la dottrina di Çâkyamuni. Gli Dei de' Vêda e dei Brâhmana, come *Brahman*, *Jndra*, *Yama*, *Ganesa*, *Hanumant*, *Mahâkâla*, fra le divinità mascoline; *Lakshmî* e *Sarasvatî* fra le femminine; una quantità di genii, angeli e demoni, come *Gandharva*, *Apras*, *Kinnara*, *Asura*, *Prêta*, ecc., finirono per essere accettati nel Pantheon Buddhico. Ma tutti questi Dei, anche i massimi, diventarono, nel nuovo culto, tante divinità secondarie e inferiori ai Buddha. Anzi si volle far credere, che essi Dei procedessero anche loro dal Dhyâni Bôdhisatva *Pâdma pâni*, creatore del presente universo. Ed ecco come: Dalla fronte di *Avalôkitêçvara*, o *Padma pâni* che dir si voglia, nacque *Mahâdêva*, dalle spalle *Brahman*, dal petto *Vishnu*, dal ventre *Varuna*, dalle ginocchia *Lakshmî*, dai piedi *Prithivî*, dai denti *Sarasvatî*, dalla radice dei capelli *Jndra* e gli altri *Devata*; da uno degli occhi nacque il Sole, dall'altro la Luna; dai piedi, come s'è detto, la Terra, dall'umbilico l'Acqua, dalla bocca l'Aria o *Vâyu*, il vento.

Dalla *Trimurti* brahmanica ebbe inoltre origine probabilmente anche la trinità buddhica o *Triratna*, che fu articolo

di fede sino da' primi tempi. Le persone della triade buddhica o sono differenti, o in diverso modo interpretate, secondo le varie scuole. La più antica di queste triadi è *Buddha, Dharma* e *Sangha;* cioè le tre personificazioni: quella del fondatore della religione, quella della religione stessa e quella dell'unione o comunione dei credenti. La sillaba mistica OM (*a–u–m*), che esprimeva le persone della trinità brahmanica *Çiva, Vishnu* e *Brahman,* diventò anche il simbolo nella nuova triade. — Nel senso trascendentale e filosofico, la trinità buddhica è composta de' tre concetti espressi con le parole *Mente, Materia* e *Azione* o manifestazione dei due primi termini, nel mondo sensibile dei fenomeni. Secondo la scuola Aiçvarika, il *Buddha,* o la prima persona della trinità, è la potenza virile generativa, *Dharma* è il tipo femminino del potere produttivo, e *Sangha* è la forza attiva creatrice, l'autore immediato della creazione, della quale è anche il regolatore. In questa interpretazione *Buddha* e *Dharma* corrispondono ai due poteri *Prajñâ* e *Upaya.* — Nei templi si trovano diverse immagini aggruppate in varie triadi. In un tempio dedicato ad *Amitâbha* si vedrà, per esempio, la figura di quest'ultimo, con *Avalôkitêçvara* a sinistra e *Mahâsthâmaprapta* o *Mahâsthâma* a destra; altrove invece sarà *Çâkyamuni, Avalôkitêçvara* e *Mâitrêya,* che è il Buddha avvenire. La più antica *triratna,* che diede origine alla *formula fidei* (*trîçarana*) della Chiesa primitiva (la quale si esprimeva: « Io cerco la salute in *Buddha,* cerco la salute in *Dharma,* cerco la salute in *Sangha* ») venne col tempo mutata dai Buddhisti del Nepal. Imperocché la scuola *Tantra,* nata circa il 500 d. C., a cagione del suo domma della triplice esistenza (*Trikâya*) di ciascun Buddha (cioè come *Nirvâna buddha, Dhyâni buddha* e *Manushi buddha*) riguardando Çâkyamuni come avente il suo riflesso in *Sangha,* lo chiamano *Lôshanâ,* nome che i Nepalesi danno ad *Akshôbhya Buddha,* e diventò la terza persona (*Sangha*) della trinità, mentre alla seconda (*Dharma*) fu sostituito *Vâirôcana.* Così si ebbe la triade: *Çâkyamuni, Vâirôcana* e *Lôshanâ.*

I templi buddhici sono chiamati *Pagode, Stûpa* e *Câitya.* Il nome di *Pagoda,* che deriva da *Dagoba,* corruzione di *Dhâtugôpa* (luogo dove si conservano reliquie), vien dato non di rado a tutto l'intero convento buddhico, compresa la chiesa, il santuario, l'abitazione dei frati, ecc. Ma il convento propriamente si chiama *Vihâra,* e nel Nepal coi nomi volgari di *Bahi, Bâha* o *Bâhâl;* il tempio sta nel centro del cortile principale del convento stesso. La parola *Stûpa,* che vuol dire *tumulo* o *mausoleo,* viene anche adoperata invece di *Pagoda,* ed è il luogo dove si serbano alcune reliquie del Buddha. *Câitya,* che secondo alcuni viene da radice che vuol dire « pensare, considerare », equivarrebbe a *monumentum;* ma è un nome che si applica in generale agli oggetti del culto, come immagini, alberi sacri, e specialmente templi e santuarii. Le parole *Stûpa, Pagoda* e *Câitya* sono spesso indifferentemente adoprate l'una per l'altra. *Stûpa* sarebbe però il nome dell'edifizio, riguardo alla sua forma; *Pagoda* (*Dhâtugôpa*), riguardo alla sua destinazione. *Câitya* è il nome generico di tali monumenti.

Il *Câitya* consiste generalmente in un solido emisfero sormontato da una piramide tetragonale, o da un cono, a gradini; i quali spesso sono in numero di tredici, secondo il numero delle regioni dei *Bôdhisatva.* Sul cono o piramide sta una antenna molto simile al *Lingam,* per lo più terminata da un ombrello. Quest'ultima parte della struttura del *Câitya* rappresenta l'*Akanishtha bhuvana,* o il più alto dei cieli, che è quello d'Adi Buddha : i cinque raggi dell'ombrello simboleggiano i cinque Dhyâni Buddha. Fra l'emisfero e il cono, o piramide, si vede spesso uno zoccolo quadrato; e su ciascuno dei quattro lati stanno scolpiti due occhi (*Divyacakshu*), che vogliono indicare l'onniscienza del Buddha. L'emisfero è detto *garbha,* lo zoccolo *gala,* la piramide *cûra mani.* — Nell'interno dell'edifizio si trova la cella (*Dhâtugarbha*), dove si conserva la cassetta delle reliquie (*Çarîra*) e le sette cose preziose (*Sapta ratna*). Queste parti essenziali di un *Câitya* possono variare all'infinito, dando al monumento forme diversissime. Vi sono

perciò differenti specie di *Câitya*, che si distinguono con un nome, che si riferisce alla sua forma o al predominio di qualcuna delle sue parti. Così vi sono i *Kûtâgâracâitya*, i *Pâtrâkaracâitya*, i *Ghantâkâracâitya*, i *Koshtâgaracâitya*, i *Layanakâracâikya*, i *Pañcatalakutâyâracâitya* e molti altri ancora.

I *Vihâra* o conventi sono fabbricati in un vasto spazio quadrato di terreno, e sono a uno o due piani, con uno o più cortili aperti; nel mezzo al principale dei quali si trova il *Câitya*. Ogni convento ha un superiore o abate, che dirige e governa la comunità monastica, il quale è chiamato *Nâyaka*. I Vihâra vengono ornati con immagini figurate in scultura, che sono spesso statue colossali. La prima che si incontra all'entratura del monastero è la figura di *Mâitrêya*, con faccia gioviale: e sorride, dicono, per compassione degli uomini che si affaticano a correre dietro ai piaceri e alle vanità del mondo; ciò che non gli toglie forse anche di ridere dei fedeli che accorrono alle cerimonie religiose, e dei frati che officiano. Dopo di lui si vede la statua di un uomo armato, e in attitudine fiera: è *Vêda*, il difensore della religione, che protegge il convento dai ladri e da ogni altra disgrazia. Entrati nella porta, in due nicchie, una da un lato e una dall'altro, stanno i due genii tutelari che difendono il Vihâra dalle influenze malefiche e dai demoni; questi sono *Vajrapâni*, che è uno dei nomi di *Indra*, e *Nârâyanadêva*, epiteto che è dato a *Vishnu*. Dopo passata una seconda porta, agli angoli di uno spazio quadrato, si veggono le statue dei quattro guardiani del Cielo, (*Caturmahâraja*) *Dhritarâshta*, *Virûdhaka*, *Virûpâksha* e *Dhanada*, detto anche *Vâiçravana*. Si entra quindi in un largo cortile, in mezzo al quale si scorge il tempio o *Câitya*. Intorno ad esso sono le statue dei cinque *Dhyâni Bôdhistava;* e a destra e a manca del detto monumento, lungo le pareti del cortile, stanno in fila le statue di diciotto *Arhân*. Poi, di contro al tempio, si veggono le tre colossali immagini della trinità o *Triratna*. Viene quindi il giardino, ornato spesso di piccole pagode consacrate ad *Amitâbha*, ad *Avalôtitêçvara* o ad altre divinità.

III

Intorno alla propagazione delle dottrine buddhiche.

L' India, che vide nascere il Buddhismo, non conserva oggi che le sole memorie di quel culto. Esso vive in altre regioni; fuori dei luoghi che furono testimoni delle predicazioni di Çâkyamuni. Il *Cascemir*, convertito circa due secoli innanzi l'èra nostra, dal quale la Dottrina si sparse ai popoli tatari e mongoli dell'Asia centrale; il *Ceylon*, che conobbe il Buddhismo intorno allo stesso tempo, e che lo portò più tardi nel Pegu, nella Birmania, nel Camboge e nel Siam; il *Tibet*, che non giunse a conoscenza di questa religione prima del VI o VII secolo d. C., furono i tre focolari più vivi della fede, che nella storia della Religione e della sua letteratura stanno al pari del Magadha, la Terra santa dei seguaci del Buddha. La Cina poi ricevette direttamente da questo paese gli insegnamenti di Gâutama, e li trasmise al resto dell' Estremo Oriente.

Della introduzione del Buddhismo nell' Isola di Ceylon ne abbiamo già accennato al cap. III p. 106–107; ma avendo lasciato di parlare della compilazione dei testi in lingua Pali, che fu fatta in quella contrada, ne diremo ora qualcosa. C'è chi crede, attenendosi a certe tradizioni indigene, che il Ceylon possedesse libri sacri della Religione buddhica circa un secolo innanzi l'èra cristiana (Turnour, nel *J. A. S. of Bengal*, t. VII, p. 722); ma è noto pure che gli annali del paese assicurano, che per quattrocento cinquant'anni, a cominciare dal *nirvâna* di Çâkyamuni, la Dottrina fu preservata e trasmessa oralmente (*mukha-pathêna*) dai preti singhalesi. I quali avendo finito per accorgersi dei danni, che venivano da un tal modo di procedere, si adunarono in numero di cinquecento cinquanta in una tal caverna o grotta, conosciuta col nome di *Alôka* (*Alu*), che è nel villaggio di *Malaya* in *Langkâ* (Ceylon); e sotto la presidenza del signore di quella terra

presero a scrivere i libri sacri. Alcuni pretendono che questi libri fossero trascritti da altri testi, che rimontavano ai tempi del re *Vartagâmanî* (90 av. C.): in ogni modo si asserisce che contenessero gli insegnamenti, che furono portati nell'Isola da *Mahindo*, inviatovi dal re Açôka l'anno 307 av. C. Questa compilazione fu fatta in Pali, e poi tradotta nella lingua parlata nel Ceylon, ossia in Singhalese. Con l'andar del tempo si perdette l'originale di quelle scritture, e non ne rimase che la versione volgare; la quale venne riportata in lingua Pali da *Buddhaghosha*. L'età, in cui visse questo celebre religioso, della cui grande attività letteraria fa fede il *Mahâvança*, è il v secolo. *Buddhaghosha*, nativo del Magadha, era uomo di molto ingegno, abilissimo nelle dispute filosofiche. Fu convertito da *Revata*, al quale palesò l'intenzione di fare un commentario generale al *Pitakattya* o *Tripitaka*. Revata dissegli che una volta c'era un commento, ossia *Atthakathâ*, ai testi sacri; ma venne perduto, e nell'India non si trovava più: che si conserva però nel Ceylon, come opera del savio Mahindo; laonde lo consigliò ad andare in quell'isola, e tradurre quella scrittura nell'idioma del Magadha. Buddhaghosha dunque andò nel Ceylon, mentre vi regnava Mahânama; e giuntovi si recò nel grande monastero (*Mahâvihâra*) della città di *Anurâdhapura;* e ascoltata la lettura dell'*Atthakathâ* e del *Thêravâdâ* (commentari), si persuase che nessun'altra scrittura potea meglio spiegare e chiarire la dottrina de' testi sacri. Allora manifestò il desiderio di tradurli in Pali, e domandò d'avere tutti i libri; ma i preti singhalesi, dubitando della sua idoneità, non gli dettero da principio che soli due *gâthâ* o strofe da spiegare, per metterlo a prova. *Buddhaghosha*, tenuti questi due *gâthâ* come testo, ci scrisse sopra un'opera intera, aiutandosi con tutto il *Tripitako*, e la intitolò *Visuddhimagga*, che venne ad essere un epilogo del canone sacro. Lesse questo suo lavoro innanzi ai primarii sacerdoti, radunati in assemblea; i quali, meravigliati del sapere e dello ingegno dello scrittore, gli dettero libertà di consultare tutti i volumi, che si conservavano nelle biblioteche

dei loro conventi. Il religioso indiano prese allora residenza nel *Ganthâkara vihâra* di *Anurâdhapura*, ed ivi tradusse in Pali l'*Atthakathâ* singhalese o lo intiero commentario al *Tripitaka* (*Mahâvança*, cap. XXXVII; Hardy, *Manual*, p. 509-511).

Il Ceylon, come ho già detto, fu il centro della Chiesa buddhica meridionale, alla quale appartengono la maggior parte delle popolazioni della penisola Transgangetica, che ricevettero da quella Chiesa la loro fede. Il Pegu sembra essere stata la prima fra le contrade dell'Indo-Cina, che sia venuta a conoscenza del Buddhismo. Le storie Birmane e le Talaing asseriscono, che dopo il terzo Concilio tenuto a Palibothra (*Pâtaliputra*) l'anno 20.° di *Dharmâçôka*, due religiosi chiamati *Thawnah* e *Ottara* visitarono circa il 300 av. C. la città di *Thadung*, *Thatone*, o *Satung*, che portò poi l'appellativo di *Suvanna-bhumi*, e che era l'antica metropoli dei *Talaing;* le rovine della quale ancora esistono fra le foci del Sittang e del Salwên, distante dal mare otto o nove miglia inglesi. Ivi i Missionari cominciarono a predicare la nuova legge; ma sembra non vi portassero ancora niun libro scritto. (*The cradle of Bud. in Burma*, nel *Phoenix*, tomo II, p. 180. — Bigandet, *The Life of Gaudama*, p. 389-390). Si dice che sotto il regno di *Dharmapâla* nel 400 d. C., *Buddhaghosha* introducesse nella Penisola le prime scritture Pali. I libri Birmani fanno di *Buddhaghosha* un religioso di *Thatone*. « Il « primo — dice il *Tatha-gatha-udana* tradotto dal Bigandet « — che tentò di apportarci una copia delle sacre scritture « fu *Buddhaghosha*, religioso di Thatone, di razza Pounha « (Brahmano); il quale venne apposta dal suo paese, ch' era « allora sul mare o assai in vicinanza. Questa città è in Ra- « magnia,[1] ed è abitata da un popolo chiamato *Moun* (Môn).

---

[1] Il regno di *Ramagnia* comprendeva l'odierno distretto di Bassein, inclusovi il territorio situato fra l' Irawady e le montagne dell'Arakan; il territorio di Henthawati, fra l' Irawady ed il Sittang; e quello di Muttama o Martaban fra il Sittang ed il Salwên. Sembra che al settentrione si estendesse fino ad Akauk-taong, al sud di Prome.

« Buddhaghosha sbarcò al Ceylon nell'anno della Religione 943 « (400 d. C.), nel qual paese regnava allora *Mahânama*. Trat- « tenutovisi tre anni, trascrisse su foglie di palma ed in « caratteri Barma il *Pitagat* (*Pitaka* o *Tripitaka*), [1] ch'egli « trovò scritto nella lingua e con caratteri del Ceylon. In « altro libro invece si legge che egli tradusse in Pali e non « in Barma le scritture, che erano nella detta lingua del Cey- « lon. Dopo tre anni fece ritorno a *Suvanna-bhumi*, appor- « tando seco i libri sacri che aveva tradotti ». (Bigandet, *op. cit.*, p. 392). — Secondo gli scrittori singhalesi, *Buddhaghosha* non venne nel Ceylon da Thatone, ma sibbene dal *Jambudvîpa* (India), e precisamente dalla provincia di Magadha.

Prima della Cina ricevettero gli insegnamenti di Çâkyamuni le popolazioni tatare dell'Asia centrale; le quali, per le guerre che ebbero coll' Impero di Mezzo, furono cagione che quello Stato avesse da loro notizie della nuova credenza religiosa. Dopo la morte di *Açôka*, smembrato l' impero di questo monarca, i Brahmani ripresero la loro antica superiorità, che Gâutama aveva loro tolta per qualche tempo. Essi incominciarono dunque a perseguitare il nuovo culto, e le persecuzioni arrivarono al colmo sotto il re *Pushpamitra* (178 av. C.); nel qual tempo si videro conventi e templi abbruciati, libri distrutti, monaci e credenti costretti a emigrare dal loro paese; sì che la Chiesa ebbe tal colpo, da cui, nell' India, non si riebbe giammai. Queste persecuzioni furono cagione che i Buddhisti cercarono rifugio presso varie tribù tartare dell'Asia centrale, che erano allora in grande commozione. Un ramo di una di queste grandi tribù, di cui ho avuto occasione di parlare nel cap III, (v. p. 108 e seg.), s'era inoltrato, come vedemmo, per lo incalzare di altre popolazioni della stessa schiatta, fino nel *Kaçmîra* e nel *Panjâbî*; ed il Buddhismo,

---

[1] Altri dicono che si adoperò invece a copiare un'opera intitolata *Visuddhimagga*, la quale, come è detto di sopra, è tenuta dai più per sua propria scrittura.

sotto *Kanishka* re di quelle genti, trovò un patrocinatore uguale al monarca indiano *Darmâçôka*. Le dottrine di Çâkya si erano pertanto spinte già da qualche tempo fra quelle popolazioni nomadi, fino ai confini dell'Impero di Mezzo, dove ora le ritroveremo. Infatti, per quello che concerne l'introduzione del Buddhismo in Cina, ecco quel che dicono gli autori cinesi:

« È opinione comune, che prima della dinastia degli *Han* « (incominciata il 206 av. C.) la Cina non avesse avuto sentore « delle dottrine di Çâkyamuni. Taluni nondimeno pensano « che tali dottrine furono già da gran tempo conosciute, ma « sopraggiunta la dinastia degli *Chin* (255 av. C.) se ne perse « ogni memoria, a cagione dello incendio dei libri, avvenuto « sotto *Chin-Shih-huang-ti* (*Wên-hsien-thung-khao,* k. 226, « f. 1 e 7). — L'imperatore *Wu* della dinastia degli *Han occidentali*, l'anno 19.° del suo regno (121 av. C.) inviò il « generale *Ho-kiu-ping* contro gli *Hiung-nu* (antichi popoli « della Mongolia al nord-ovest della Cina), per vendicarsi di « un oltraggio, che la sua gente aveva ricevuto nelle contrade « d'Occidente. Questo generale varcò i confini della Cina a « *Lung-hsi* (nella provincia di *Shen-hsi*), scorse tutto il paese « degli *Hiung-nu,* e passò di mille *Li* la montagna *Yen-cih*.[1] « Sterminò tutti i barbari, e ritornò carico di bottino, portando, fra le altre cose, una statua d'oro, la quale il re « di *Hsiu-thu* onorava con sacrificii. Questa statua dorata, « portata in Cina (121 av. C.), e posta nel palazzo chiamato « *Kan-yüan-kung* (Palazzo della dolce sorgente), era la figura « di un uomo venerato da quei popoli sotto il nome di *Fu-thu* (*Buddha*); e da essa ebbero origine le odierne immagini di *Fo* (Buddha), e così pure s'incominciò a conoscere « la dottrina di lui (*Thung-kien-kan-mu,* k. 4, f. 112, r. — « *Khang-hsi tse-tien*, clas. 9, f. 20, r.). — L'anno 4.° dell'im-

---

[1] « Nome di un monte, che è a 120 *Li* a sud-est della città di *Shan-tan-wei* nella provincia di *Shen-hsi:* si chiamò anco *Shan-tan-shan:* sotto gli *Han,* gli Hiung-nu occuparono questa montagna». (*Thung-kien-kan-mu,* k. 4, f. 112).

« peratore *Ai-ti*, degli *Han occidentali* (2, av. C.) un letterato
« per nome *Chin-king* ricevette da un messaggere degli *Yüeh-*
« *ti*,[1] chiamato *J-thsun-khou*, i libri di *Fu-thu* (Buddha),
« e d'allora la Cina ne ebbe contezza, ma non vi ebbero an-
« cora proseliti. — Finalmente si racconta, che nel 7.° anno
« del suo regno, l'imperatore *Ming-ti* degli *Han orientali* (65
« d. C.) vide in sogno un uomo d'oro, di grande statura, che
« aveva al capo un'aureola, il quale andava sorvolando per
« la reggia. Laonde domandando il sovrano ai cortigiani la
« cagione del sogno, gli fu detto che ne' paesi d'Occidente
« v'era un Dio, il cui nome era *Fo*, di una statura di sei piedi,
« ed era appunto di colore giallo come l'oro. Allora l'impera-
« tore *Ming-ti* inviò nel *Thien-cu* (India) due uomini, chia-
« mati l'uno *Tshai-yin* e l'altro *Chin-king*, perchè si infor-
« massero di questo fatto. Essi vi andarono, si procacciarono
« i ventiquattro capitoli che formano uno dei libri di *Fo*[2] ed
« alcune immagini di *Shih-kia* (Çâkya); e insieme con due
« *Sha-mên* (Çramana), che erano *Shê-thêng* (o *Mo-thêng*) e
« *Cu-fa-lan*, ritornarono in Oriente e andarono a *Lo-yang*
« (capitale della Cina al tempo degli *Han*). Ora, siccome nel
« ritornarsene al loro paese, i due inviati avevano messo il
« libro sacro in groppa ad un cavallo bianco, l'imperatore

[1] Il paese situato fra le montagne *Nan-shan*, il fiume *Bulunghir* e il corso superiore del *Huang-ho*, che traversava la parte occidentale del *Kan-su*, era occupato fino dal secolo III, av. C. da una popolazione di schiatta tibetana, che i Cinesi chiamarono *Yüeh-ti;* possedevano una parte della Cina e del Tangut, dove formavano un regno possente; ma gli *Hiung-nu* li sottomessero l'anno 177 av. C. (Vedi p. 108, n.° 2).

[2] Questa scrittura, che in cinese porta il titolo *Fo-shuo se-shih êrh-cang-king* e in tibetano *Phagas-pa-dum-bu-e-gañs-pa-es-bya-bai-mdo*, ossia il *Sûtra, in quarantadue capitoli, delle parole del Buddha*, è uno dei più antichi libri, e contiene le dottrine più semplici del primitivo Buddhismo. *Ma Tuan-lin* ne parla nella sua *Enciclopedia* nel libro 226, f. 7. — Vedi anche a p. LVII, n. 2 di questo libro.

« fabbricò un convento a occidente della porta *Yung* della « città di *Lo-yang*, e gli pose nome *Pai-ma-se*, cioè Convento « del Caval Bianco. Questo edifizio lo fece per alloggiare i « sacerdoti di *Fo;* il libro lo conservò in altro edifizio in « pietra, detto il *Padiglione Lan*, e le immagini, nel *Padi-* « *glione Cing-yüan* o della sorgente pura ». *Wên-hsien-thung-khao*, k. 330, f. 14, v, e k. 226, f. 1 ; *Thung-kien-kan-mu*, k. 9, f. 156, v ; *Kang-hsi-tse-tien*, clas. 9, f. 20, r.).

La data comunemente ammessa per la introduzione delle credenze buddhiche nello Impero di Mezzo è l'anno VII, o secondo altri X, dell'imperatore *Ming-ti* degli *Han*, cioè a dire il 65 o 68 d. C. Si è nondimeno veduto ora, che alcuni autori cinesi pretendono che il lor paese avesse avuto notizie di questa religione fino da un tempo molto più antico, che fanno risalire al 200 av. C. Anche il Dizionario Imperiale di *Khang-hsi* lo afferma : « È un errore il credere, dice quest'opera citan- « done a sua volta un'altra che porta il titolo di *Cêng-tse-* « *thung*, che la religione di *Fo* incominciasse a introdursi « nella Cina il settimo degli anni *Yung-ping* regnante *Ming-ti* « degli *Han* (= 65 d. C.). Fino dal tempo degli *Chin*, (255 « av. C.) vennero nel nostro paese lo *Sha-mên* (Buddhista) « *Shih-li-fang* con altri compagni. I quali, imprigionati da « *Shih-huang-ti* (221–209), furono liberati da un uomo d'oro, « che ruppe le porte del loro carcere ». (*Khang-hsi-tse-tien*, clas. 9, f. 19, v.).

Non ostante queste asserzioni, non è probabile che il Buddhismo cominciasse a propagarsi nella Cina innanzi al primo secolo dell'èra nostra. Questo progresso si deve tanto all'opera di monaci indiani che fuggivano alla persecuzione brahmanica, quanto allo zelo dei religiosi cinesi; i quali, per attingere le dottrine a fonte più pura, intraprendevano lunghi pellegrinaggi nel paese che fu culla del Buddhismo, e se ne ritornavano poi ricchi di testi sacri, raccolti nei principali conventi dell'India e del Ceylon. *Wei Tao-an*, che visse nel IV secolo, si può dire che sia il primo religioso nativo della Cina, che divenne maestro nella letteratura buddhica. Per

dieci anni si applicò allo studio dei Sûtra, e commentò e corresse le traduzioni dal Sanscrito in Cinese, fatte dai monaci indiani venuti nel Regno di Mezzo. *Fa-hsien* gli succedette nell'opera circa ottant'anni dopo, e si rese celebre per un lungo pellegrinaggio (dal 400 al 415) nell'India e nel Ceylon, che egli narrò in un libro, cui pose il titolo di *Fo-kuo-ki* o *Storia dei regni buddhici.*[1] Passato quasi un secolo, un'imperatrice della Cina dette incarico a due monaci del paese, chiamati *Hui-shêng* e *Sung-yün*, di andare in Occidente a procacciarsi nuove scritture canoniche. Essi partirono per l'India intorno al 520, e rientrarono in patria con cento settanta opere diverse, tutte appartenenti alla scuola del Mahâyâna. La relazione del viaggio di questi due religiosi si trova inserita in varii libri cinesi. Il Neumann l'ha tradotta in tedesco, togliendola dalla collezione intitolata *Han-wei-tsung-shu;* e il Beal in inglese, dal quinto e ultimo libro dell'opera *Lo-yang kia-lan-ki.*[2] Ma il più importante documento di questo genere è il libro che porta il titolo di *Ta-Thang hsi-yü ki*, che contiene li viaggio fatto da un altro monaco buddhista della Cina, che aveva nome *Hsüan-tsang;* il quale partì nel 629 e ritornò dopo diciassette anni, impiegati a visitare l'India, portando seco 657 volumi di sacre scritture.[3] Altre opere di questo genere, scritte da ferventi buddhisti dell'Impero di Mezzo, sono possedute dalla letteratura cinese, e contengono, come le già citate, preziose notizie su la storia e la geografia

---

1 *Foe-kue-ki, ou relation des royanmes buddhiques. Traduit du Chinois et commenté par* A. Remusat, *complété et augumenté par* Klaproth et Landresse. Paris, 1836. — S. Beal, *Travels of Buddhist Pilgrims*, Londra, 1869, p. 1-174.

2 C. F. Neumann, *Pilgerfahrten Buddhistischer Priester von China nach Indien.* Leipzig, 1833. — S. Beal, *Trav. of Bud. Pil.*, p. 175-208. — C. Leland, *Hoei-Schein, or the discovery of America by Bud. monks.*

3 St. Julien, *Mémoires sur le contrées occidentales, traduits du sanscrit en chinois en l'an. 648, par Hiouen-Thsang, et du chinois en français*, 2 vol., Paris, 1856.

dell'India. Non posso dilungarmi a citarle tutte e neanche in parte; ma coloro, cui premesse averne cognizione, potranno consultare un articolo di Stanislao Julien nel *Journal Asiatique*, serie IV, t. 14, p. 353.

I primi testi buddhici, come vedemmo poco sopra, furono portati nella Cina da *Tshai-yin* e *Chin-king*, nell'anno 65 av. C. Ora *Ma Tuan-lin* ci fa sapere che: « cominciando da quelle « prime scritture fino all'intera raccolta, compilata regnante « *Wu-ti* della dinastia dei *Liang* (502-547), i volumi dei testi « buddhici che entrarono nel Regno di Mezzo furono cinque « mila quattrocento, divisi in tre classi, cioè *King* (Sûtra), « *Lun* (Abhidharma) e *Lü* (Vinaya), le quali insieme ebbero « il nome di *San-tsang* (Tripitaka) ». (*Wên-hsien-thung-khao*, k. 226, f. 2). Questo numero di volumi corrisponde presso a poco a quello, nel quale l'opera intitolata *Abhidharma kôsha* dice compreso tutto il *Dharma skandha* o « Corpo delle dottrine buddhiche ». (Vedi p. 211). — Nominerò alcuni dei primi traduttori dal Sanscrito in Cinese, dei testi sacri. Dopo *Kia-yeh Mo-thêng* (*Kâçyapa Mâtanga*), monaco indiano che tradusse nell'anno 67 d. C. il *Sûtra dai ventidue articoli*, è notato fra gli eccellenti traduttori *An-shih-kau*, prete nativo della Persia orientale. Intorno il 170 d. C. *Cih-cin* del paese degli *Yüeh-cih* tradusse il *Nirvâna sûtra*; nel 250 un religioso del Turfan, per nome *Cih-mêng*, tradusse un libro sulla disciplina monastica; e dieci anni più tardi, *Fa-hou* (*Dharma-râksha*), venuto in Cina, intraprese, coll'aiuto di altri *bikshu* indiani, la versione di 165 opere, fra le quali il *Lalitavitstâra*, il *Suvarnaprabhâsa sûtra*, il *Mrigamâtâ sûtra*, e corresse la traduzione del *Nirvâna sûtra*. *Cih-kung-ming*, altro prete straniero, prese a recare in cinese il *Vimalakîrtti nirdeça* e il *Saddharma pundarîka*; e molte altre versioni furono fatte dal sacerdote indiano *Kumârajîva*, sotto il regno di *An-ti* (397-419). Questo principe amava di raccogliere in un padiglione del suo giardino i monaci, perchè gli spiegassero i *sûtra*; e tanto si infervorò nella letteratura buddhica, che aiutò *Kumârajîva* stesso a correggere le vecchie traduzioni, e a farne delle

nuove; fra le quali si contano il *Dêvadaçanikâyaçâstra,* opera di *Nâgârjuna,* e il *Çataçâstra,* scritto da *Dêvabôdhisatva.* Dopo questi monaci forestieri, cominciò in Cina con *Wei Tao-an* una serie numerosa di traduttori indigeni, che sarebbe lungo nominare.[1] Gli scrittori cinesi di cose buddhiche fanno parola di raccolte generali di traduzioni fatte in diversi tempi, come quelle accennate di sopra fatte al tempo della dinastia dei *Liang.* Ma una delle più importanti di cotali raccolte è quella che venne compilata regnante un monarca della dinastia mongola degli *Yüan,* che signoreggiò la Cina a cominciare dal 1280. In una prefazione a un catalogo di libri buddhici, che porta la data del 1289, vien detto che il primo monarca di questa stirpe convocò i dotti più rinomati nella intelligenza dei testi sacri; e li incaricò di comparare la collezione tibetana con la cinese, e di riscontrarne le mancanze; inoltre ordinò a letterati

---

1 Ecco, secondo alcuni libri cinesi di bibliografia buddhica, come ha proceduto l'opera di traduzione dei testi sacri: Da *Hsiao-Ming-ti* degli *Han* (67 d. C.) fino a *Cih-yüan* (1285), cioè durante 1219 anni, ci furono 194 traduttori che hanno pubblicato fra tutti 1440 opere, formanti un corpo di 5596 volumi. — Questo lungo spazio di tempo si distingue in varii periodi, dei quali il primo è il più fecondo e laborioso in fatto di traduzioni. — Da *Ming-ti* degli *Han* (67 d. C.) a *Hsiuan-tsung* degl'*Thang*, (730 d. C.), ossia per 663 anni, si contano 173 traduttori di 968 opere, formanti 4507 volumi. — Da *Hsiuan-tsung* dei *Thang* (730) fino a *Tê-tsung* pure dei *Thang* (789), cioè per uno spazio di 60 anni, si ebbero 7 traduttori, per 127 opere, in tutto 242 volumi. — Dal 789 fino al 982 non si fa menzione di alcun nuovo traduttore. — Nel 982 si stabilì, regnando *Thai-tsung* dei *Sung*, un ufficio apposta di traduzione (*J-chang*), di cui facevano parte uomini versati nel Sanscrito, nel Tibetano, nel Mongolo, nel Uiguro, nel Manciurico e nel Cinese. Da questo tempo fino a *Cên-tsung* (1011), 6 traduttori fecero la versione di 200 opere, comprese in 248 volumi. — Da *Cên-tsung* (1011) fino a *Jên-tsung* (1037) i medesimi tradussero 19 opere in 128 volumi. — Finalmente da *Jên-tsung* (1037) a *Cih-yüan* (1285) vi furono 3 traduttori di 20 opere, formanti 114 volumi.

versati nel Sanscrito, nel Tibetano, nell'Uiguro e nel Cinese, che rivedessero le traduzioni già fatte: e un tal lavoro durò dal 1285 fino al 1289.[1]

Abbiamo visto che dal Magadha il Buddhismo pel Cascemir si propagò fra i popoli dell'Asia centrale fino ai confini occidentali della Cina, e per mezzo del Ceylon a gran parte delle genti della Penisola Indo-Cinese. Il Tibet invece, difeso a sud-ovest dall'Imalaia, a settentrione dalla catena del Kuen-lun, rimase per molto tempo chiuso al proselitismo buddhico; solo molti secoli appresso, uscito dalla barriera, in cui lo aveva posto natura, si associò alle riforme morali e civili, che avevano già trasformate in meglio le popolazioni circonvicine. Le tradizioni mongole narrano, che il Buddhismo incominciò a conoscersi nel Tibet l'anno 367 d. C. Certi libri apparvero colà miracolosamente; e dopo quasi trecent' anni che si conservavano incompresi, un re per nome *Srong-btsan-sganbo* inviò nell'India (632 d. C.) alcuni suoi ministri per avere un alfabeto, col quale la lingua tibetana potesse scriversi, e per tale mezzo la religione di Çâkyamuni potesse essere sparsa fra il popolo. Comunque sia, egli è un fatto che appunto in questo tempo, cioè regnando in Cina l'imperatore *Khao-tsung* dei *Thang*, i Tibetani uscirono come conquistatori dai loro confini naturali; fecero guerra al Regno di Mezzo, invadendolo in parte; e poi per la valle del Brahmaputra, scesero nel Bengal. Le traduzioni tibetane dei testi sacri furono appunto fatte in questo torno, vale a dire fra l'VIII e il IX secolo dell'èra cristiana; e gli originali che servirono a tali versioni, furono i libri sanscriti delle collezioni che si conservavano nel Nepal, provenienti dal Magadha, fino dal III secolo, originali che furono, come dicemmo (v. p. 222), scoperti e studiati dall'Hogdson.

Le scritture tibetane, che riferisconsi alla religione buddhica, si comprendono in due grandi raccolte, le quali portano il nome di *Bka'-'gyur* e *Bstan-'gyur:* nomi che da sè stessi

---

[1] S. Julien, *Mél. de Géog. Asiat. et de Phil.*, p. 221-22.

dicono, che esse scritture non son che traduzioni e non testi originali; imperocchè il primo significa *Versione delle parole* o *avvertimenti notabili*, l'altro *Versione delle opere filosofiche.* E a proposito del titolo di queste due raccolte, non posso lasciare di notare un singolare errore di A. Rémusat, perchè mostra come la lingua tibetana fosse a quel tempo (1836) pochissimo conosciuta. Questo dotto orientalista, parlando dei *sûtra*, così detti in quanto contengono la « dottrina immutabile, perpetua », e perciò chiamati dai Cinesi *king*, disse che: « *en Tibetain ce sens d'immobilité se rend par* 'GYUR », (*Foe-kue-ki*, p. 108, n. 2). Ora è noto che non solo il vocabolo *'gyur* non ha un tale significato, ma che anzi vuol dire tutto il contrario, cioè: « to be changed, to turn, to change, to translate ». (C. Körösi, *A Dict. Tibet*, p. 179; Jaeschke, *Tibet. a. Engl. dict.*, p. 45); e inoltre la parola *sûtra* è resa in Tibetano col monossillabo *mdo*. Più avanti, parlando del *Vinaya*, lo stesso Rémusat osserva che: « *Le mot* BKA' *exprime cette signification* (di Vinaya) *et, joint au titre tibetain des livres sacrés, il forme le composé* BKA'-'GYUR, *qui est le titre d'une collection très-celèbre, communément appellée* GAN-DJOUR ». Laonde, secondo il citato autore, *Bka'-'gyur* vorrebbe esprimere una collezione di libri canonici, concernenti la disciplina religiosa. Ma il tibetano *bka'* non rende nemmeno esso il vocabolo sanscrito *vinaya*, pel quelle si adopra *'dul-ba*; *bka'* significa invece *ordine, precetto, avvertimento dato da persona onorevole e illustre.* — Queste due raccolte, sebbene composte di sole traduzioni, sono di una grande importanza; imperocchè esse ci hanno conservato molti libri, i cui originali sanscriti sono sconosciuti o perduti; e abbracciano tutta la letteratura, che il Buddhismo ha prodotta, durante il lungo e laborioso periodo del suo svolgimento.

Lo *Bstan'-gyur* comprende dugento venticinque volumi, divisi in due classi, cioè: scritti concernenti i *Tantra* (in Tibetano *rgyud*), in ottantotto volumi, e scritti riguardanti i *sûtra* (*mdo*), in cento trentasette. La prima parte si compone di 2640 trattati, che si riferiscono a ventiquattro sistemi *Tan-*

trika, il primo e più conosciuto dei quali si chiama *Dus-kyi-'ghor-la* (*Kâla cakra*) « Circolo del Tempo »: sistema che comparve in India nel x secolo d. C., e fu poco dopo introdotto nel Tibet.[1]

La raccolta più importante è quella che porta il nome di *Bka'-'gyur*, poichè contiene propriamente i testi canonici della religione di Çâkyamuni, vale a dire il *Tripitaka*, i quali formano il *Dharma skandha*. I titoli dei varii testi sacri originali, dai quali vennero tradotti i libri del *Bka'-'gyur*, si possono riscontrare con facilitá, essendo spesso riportati a fronte dei titoli d'ogni singola opera tradotta. Questa famosa raccolta, della quale lo Schmidt ha dato l'indice compiuto, in un volume di 215 pagine in 4.° (Pietroburgo, 1845), si suddivide come appresso:

I. 'Dul-ba, comprende le traduzioni dei libri che formano la prima parte del *Tripitaka*, che è il *Vinaya*. Si compone di sette opere, in tutto tredici volumi.

II. Shes-rab-kyi-pha-rol-tu-phyin-pa, titolo che significa « [Scritture] che conducono al di là della scienza », col quale hanno voluto tradurre il sanscrito *Prajñâpâramitâ*. Sono 36 opere e 22 volumi. I più ragguardevoli e i più estesi di questi scritti portano per titolo, in Tibetano, il numero degli Çloka o strofe, di cui sono composti. Così si hanno le sei divisioni seguenti:

'Bum, cioè il Libro dei 105,000 Çloka, in 12 volumi;
Ni-khri, Libro dei 20,000 Çloka, in 3 volumi;
Khri-brgyad, Libro dei 10,008 Çloka, in 3 volumi;
Khri-ba, Libro dei 10,000 Çloka, in 2 volumi;
Brgyad-stong-pa, Libro degli 8000 Çloka, in 1 volume;
Sher-phyin, un solo volume di 284 pagine, il quale contiene 31 opere diverse. Una di esse, intitolata *Bcom-ldan-'das-ma-shes-rab kyi-pha-rol-tu-phyin-pai-sñing-po* (*Bhagavatiprajñâpâramitâhrîdaya*) che occupa le pagine 144-146, è stata pubblicata a Lipsia nel 1835.

[1] Vedi C. di Körösi, e H. Wilson nel *Jour. of the Asiat. Soc. of Bengal*, t. ii, e nell'*Asiat. Rescar.*, t. xx.

III. SANGS-RGYAS-PHAL-PO-CHE, abbreviato in PHAL-CHEN. Secondo alcuni, il titolo sanscrito dell'originale è *Buddhasangha*; ma quello invece che si legge innanzi al titolo tibetano, è *Buddhavatansakanâmamahâvaipulyamsûtra*. Sono 4 volumi che contengono, fra le altre cose, leggende e lauci di Çâkyamuni e di altri Buddha.

IV. DKON-MCHOG-BRTSEGS-PA, abbreviato in DKON-BRTSEGS in Sanscrito *Ratnakûta*. Raccolta divisa in 6 volumi, che comprendono 49 opere diverse.

V. MDO-MANG o MDO-SDE, collezione o classe dei *Sûtra*. Questa raccolta comprende 31 volumi e 263 opere. Lo Schmidt ha pubblicato un ampio testo della collezione dei *Sûtra*; il quale porta il titolo di *Mdsangs-blun-jes-bai-mdo*, senza il corrispondente titolo sanscrito: fa parte del 29.° volume, di cui comprende le pagine 129-298. È una raccolta di leggende, che è stata anche tradotta in Mongolo, col titolo di *Uligärün-Dalai* « Mare delle parabole », due delle quali il Kowalewsky riporta nella sua Crestomazia. Per questo testo tibetano e per altri pubblicati dal Feer vedi la nota in fine alla prima Appendice.

VI. RGYUD-SDE, collezioni di scritti dati al culto mistico, in Sanscrito *Tantra*. Questa parte del Canone tibetano è ricchissima, e comprende 464 opere, la maggior parte brevi, che formano 20 volumi. I *Tantra* si distinguono in quattro classi (*Rgyud-sde-bji*), che sono: *Bya-bai-rgyud* = *Kriyâ tantra*; *Spyod-bai-rgyud* = *Acâra tantra*; *Rnal-'byor-rgyud* = *Yoga tantra*; *Rnal-'byor-bla-na-med-bai-rgyud* = *Anuttara yoga tantra*.

VII. GZUNGS-'DUS, collezione di incantesimi, in Sanscrito *Dhâranî*. Sono 260 scritti, per lo più brevissimi, compresi in 2 volumi di circa 270 pagine l'uno.

VIII. DRI-MED-OD, letteralmente: *Splendore senza odore*. Nell'indice del *Bka'-'gyur*, pubblicato dallo Schmidt, questo titolo è dato all'ultima classe delle scritture, che compongono questa collezione. È un volume di 469 pagine, che contiene una sola opera, la quale porta il titolo sanscrito: *Vimala-*

prabhâ nâmamûla tantra nusârinidvâ daçasâha srikâlaghukâlacakra tantra râjatîkâ.

Questa suddivisione dei libri del *Bha'-'gyur*, o la disposizione che i Tibetani hanno data alle traduzioni degli originali sanscriti del *Tripitaka*, è assai diversa, come si vede, dalla divisione del canone sacro del Ceylon, che conserva i testi Pali. Le tre prime parti del *Bka'-'gyur* corrispondono alle tre parti, in cui si distingue l' antico *Tripitaka: Dul-ba* (*Vinaya*), *Sher-phyin* (*Abhidharma*), *Mdo* (*Sûtra*). Le altre parti, quantunque possano comprendere scritture di tal genere da avere il loro luogo in una delle due ultime suddivisioni del *Tripitaka*, abbracciano generalmente tutta quella letteratura buddhica, che nacque e crebbe nella Chiesa settentrionale, e che si conserva oggi estesissima nelle traduzioni tibetane e cinesi.

Una disposizione simile a quella del canone sacro del Tibet è pure tenuta talvolta nei cataloghi cinesi, che enumerano i libri buddhici, che si conservano nel Regno di Mezzo. Questa disposizione è la seguente: — 1. *Vinaya* (*Liu-pu*); 2. *Prajñâ* (*Cih-hui-pu*); 3. *Ratnakûta* (*Pao-tsi-pu*); 4. *Sûtra* e *Vâipulyasûtra* (*King-pu, Ta-tsi-pu*); 5. *Buddhavatansaka* (*Hoa-yen-pu*); 6. *Parinirvâna* (*Ni-pan-pu*). Quest'ultima classe si trova comunemente anche nel *Bka'-'gyur*, quantunque più sopra non l' abbia notata, avendo riportate le divisioni di questa raccolta, quali sono nell' indice litografato pubblicato dallo Schmidt.

Ho accennato di sopra (v. p. 223 e seg.) ai lavori del Csoma di Körösi intorno ai libri sacri del Tibet; noterò ora, che il padre Ippolito Desideri, il quale abitò Lassa dal 1716 fino al 1727, peritissimo nella lingua del paese, a quanto si afferma fece pur egli traduzioni dal *Bka'-'gyur*, che si dice si conservino nella Biblioteca della Congregazione di Propaganda. Per quante ricerche io abbia fatto, non ho potuto avere notizie di tali versioni, conservandosi in quella Biblioteca, di mano del Desideri, solo una relazione, con la data 13 febbraio 1717, diretta al papa Clemente XI, sul suo in-

gresso e permanenza nel Tibet, e una breve lettera indirizzata pure al Pontefice.

Gl' imperatori cinesi della dinastia regnante hanno fatto stampare a Pekino, in formato in foglio oblungo, tutte le antiche traduzioni tibetane e cinesi dei libri buddhici, i quali fecero pure trasportare in Mongolo e Manciù. La collezione del *Bka'-'gyur* comprende, in ciascuna delle quattro lingue, centotto volumi; e quella del *Bstan-'gyur*, dugento quaranta: ciò che fa un complesso di 1392 volumi. È inutile dire che questa collezione di libri, stampati con la più grande cura e con la massima correzione, è di una importanza grandissima non solo per la storia delle religioni, ma ancora per lo studio comparato di quelle lingue, che sono fra le principali della famiglia turanica. — La *Gazzetta di Pekino* del gennaio 1870 ha un memoriale d'un nobile signore mongolo, indirizzato all' imperatore della Cina a fine di incoraggiare l' impresa di una nuova edizione del *Bka'-'gynr*. L' autore del memoriale dice che le tavole incise, che formano come le pagine stereotipate di tutti i libri di quella grande collezione, le quali hanno servito fino ad ora alla stampa, tavole che furono scolpite l'anno 22 dell' imperatore *Khang-hsi* (1683), sono talmente logore da non potersi più usare per nuove pubblicazioni, specialmente in quella abbondanza di copie che sarebbe desiderabile. Egli si è posto in animo di adoperarsi per una edizione affatto nuova di tutti i libri della dottrina del Buddha; e tale impresa propone che si conduca a effetto per via di offerte, raccolte fra le tribù e i principi mongoli; ed egli, l'autore del memoriale, elargisce intanto, per cominciare, la somma di 3000 *teal* (25,000 franchi). La proposta incontrò l'approvazione imperiale; e se la somma giudicata approssimativamente necessaria (250,000 franchi) si sarà potuta raccogliere, il Mondo buddhico possederà fra breve in più larga copia le venerate scritture, e la scienza delle religioni avrà maggiore facilità di procacciarsi un materiale importante di studio.

Terminerò queste notizie con alcune parole intorno alla introduzione del Buddhismo nella Corea e nel Giappone. In

una Enciclopedia sinico-giapponese si trova la nota seguente, sul tempo in cui questa religione incominciò a professarsi nei tre reami *Kao-li*, *Pai-ci* e *Hsin-lo*, ne' quali si divideva anticamente la Penisola Coreana: — « L'anno secondo del re « *Hsiao-shu-lin* del paese di *Kao-li*, *Fu-kien* re del paese di « *Chin* mandò gente nella detta terra di *Kao-li*, perchè vi portassero libri e immagini di Câkyamuni, e vi propagassero la « Legge di lui. E ciò avvenne il 2.º degli anni *hsien-an*, regnante nella Cina *Kien-wên-ti* della dinastia *Cin* (= 373); « ossia il 60.º anno del regno dell' imperatore giapponese *Nintoku* (= 373). — L'anno 29.º del re *Hsiao-ku* del paese di « *Pai-ci* [corrispondente al 2.º degli anni *ning-khang*, regnante *Hsiao-Wu-ti* dei *Cin* (= 375), o al 62.º del nominato monarca del Giappone] si cominciò a introdurre e « adoperare la scrittura, fino allora sconosciuta in questo « reame; e il 9.º degli anni *tai-yüan* della medesima dinastia « cinese dei *Cin* (= 385), mentre nel paese di *Pai-ci* regnava « *Wan-shou*, un Bonzo venuto dalla Cina, fu da quel re ricevuto con molto onore al palazzo, e d'allora nella contrada « si ebbe conoscenza della Legge del Buddha; e l'anno appresso si edificò un convento sul monte *Han*, e vi ebbero « dieci monaci. — L'anno 15.º di *Fa-hsing* re di *Hsin-lo*, « ossia il 2.º degli anni *ta-thung*, regnante in Cina *Wu-ti* « dei *Liang* (= 529), e nel Giappone essendo giunto al suo « 22.º anno di regno l'imperatore *Keitei* (= 529), s'incominciò a propagare nel detto legame *Hsin-lo* la religione « di Gâutama. Per lo innanzi si narra, che uno Çramana per « nome *Mo-hu-tse* andò dal paese di *Kao-li* a quello di *I-shan-na*, la cui gente, quasi selvaggia, abita le caverne; « quando l'imperatore cinese dei *Liang* mandò a regalare « sostauze odorifere al sovrano di que' barbari. Il principe che « non sapeva che fosse nè a che servisse tal dono, ne domandò « *Mo-hu-tse;* il quale gli disse, che se egli avesse bruciato « quelle sostanze, ne sarebbe uscito tanto e così soave profumo « da essere veramente degno d'arrivare fino ai santi e agli Dei; « e non essendovi nulla di più santo e divino della *Trinità*,

« cioè *Bnddha, Dharma* e *Sangha*, s'egli ardesse a quella i
« profumi, ne avrebbe veduto tosto la miracolosa efficacia,
« secondo le sue intenzioni. Il re che aveva la moglie am-
« malata, ordinò a *Mo-hu-tse* di bruciare l'incenso prodi-
« gioso, pregando in pari tempo per la guarigione della donna;
« la quale in breve tornò sana. E il re ne ebbe tanta gioia
« che ricompensò generosamente lo Çramana; e la fede guada-
« gnò molti animi ». (*Wa-kan-san-zai-tu-ye*, k. XIII, f. 9-10).

Dalla Corea il Buddhismo passò al Giappone, il quale ora sta a rappresentare l'estremo confine orientale, a cui giunse la dottrina di Çâkya. Il *Nitu-pon wau-dai iti-ran* dice: « Il « tredicesimo anno dell' imperatore *Kinmei ten-wau* (553 d. C.) « il re di *Fakusai* (in Cinese *Pai-ci*, uno dei tre reami della « Corea) inviò al Giappone un'ambasciata con una immagine « del Buddha e alquanti libri religiosi. Uno dei ministri del « re *Kinmei*, chiamato *Iname*, cercò di persuadere il monarca « a rendere omaggio alla nuova divinità; ma un altro ufficiale « di Corte, *Monono beno Ogosi*, lo dissuase dicendo: Il nostro « reame è di origine divina, e il Dairi (l'imperatore) ha già « da venerar molti Dii; se egli venera anche quelli degli stra- « nieri, i nostrani se ne avranno a male, e monteranno in « collera. Il Dairi allora fece dono a *Iname* della statua del « Buddha che aveva ricevuto; e *Iname* ne ebbe tanta gioia, « che fece abbattere la propria casa; e in luogo di quella vi « costrui un tempio, dove pose la sacra immagine. D'allora in « poi cominciò a spargersi la religione buddhica nel Giappone, « e si principiò a edificare i templi detti *Ga-ran* ». (*Nitu-pon wau-dai iti-ran*, traduzione di Titzing, edita da Klaproth, pag. 34-35). Diciotto anni dopo, ossia il trentunesimo anno di *Kinmei*, (= 571) secondo quello che narra un'altra storia giapponese, una immagine di Amitâbha, la quale era stata portata nel reame di *Fakusai* dal *Tendiku* (India), venne nel *Kami-no kuni* (Giappone); e apparve, tutta circondata di luce, sulle rive di un lago presso *Nanina* (odierna *Osaka*), senza che alcuno ve l'avesse portata. Allora lo stesso re *Kinmei*, meravigliatosi di questo miracolo, fece trasportare l'immagine nella

provincia di *Sinano* (*Mitunoti-kofori*); dove in memoria del fatto venne costruito un tempio, che fu chiamato *Sen-kufau-si*, che divenne famoso per tutto l'Impero (Kaempfer, lib. III, capitolo IV). Il *Wa-kan-san-zai-tu-ye*, k. LXVII, f. 3, parla di questo celebre santuario; e inoltre, al lib. XIX, f. 8 dell'opera stessa, si trova detto, che il 16.º anno di regno dell'imperatore *Keitei* (= 523) un magistrato della corte dei *Liang*, i quali allora sedevano sul trono della Cina, andò al Giappone con l'intento di spargervi la fede buddhica, ma non incontrò favore: i libri e altre scritture di questa religione, e le immagini di Çâkya, cominciarono a vedersi in gran copia sotto il regno di *Kinmei*.

PARTE SECONDA

PARTE SECONDA

Capitolo I.

La Cina innanzi a Confucio.

I primi abitanti della Cina. — Religione e Culto degli antichi Cinesi. Cosmogonia, Mitologia e Storia leggendaria.

§ 1. — L'indole di quelle dottrine, di cui dobbiamo ora incominciare lo studio, ha tanta attenenza con la natura e il progredimento politico della schiatta che le produsse, che non posso fare a meno prima di tutto di dire alcune parole intorno all'antica storia del più vecchio popolo della terra. Quando si nomina la Cina, l'idea che ci siam fatta della sua immobilità è tale, che ci vuole un certo sforzo della mente per non figurarsela sempre la stessa in tutti i tempi: pare che quel curioso complesso di cose, che forma il mondo cinese, sia uscito tale e quale dalla contrada oggidì popolata dagli uomini che lo crearono. Pertanto da' più antichi e venerati ricordi indigeni si rileva, che i Cinesi sono stranieri al paese, di cui più tardi divennero signori. Una piccola tribù, staccatasi dal ceppo principale, donde ramificossi la stirpe mongolica, venuta dal nord-ovest, occupò, più di 4000 anni fa, un breve spazio di territorio a oriente e a settentrione del gran Fiume Giallo; e con l'andare del tempo trasformatasi in nazione potente, fondò una civiltà, che rimane ancora intatta in mezzo alle rovine di molte altre, che essa vide nascere. Questa piccola tribù fu la

genitrice della numerosa e feconda schiatta cinese, e quel piccolo territorio, che risponde alla parte più meridionale dell'odierna provincia del *Shan-hsi*,[1] ne fu la culla.

---

[1] Dovendosi spesso nominare le provincie, in cui si divide la Cina, sarà bene avere sott' occhio il seguente prospetto delle medesime:

NOMI ODIERNI	NOMI ANTICHI E LETTERARII	CAPITALI	POPOLAZIONE APPROSSIMAT.
I. Cih-li	*Yen, Yen-Yün, King-ki, Yeu*	Pao-ting, ovvero Shun-thien	28,000,000
II. Shan-tung	*Shan-tso, Tsi, Lu*	Ci-nan	28,960,000
III. Shan-hsi	*Shan-yiu, Tsin, Cao*	Thai-yüan	14,000,000
IV. Ho-nan	*Yü, Yen*	Khai-fung	23,037,000
V. Kian-su	*Wu* } *Kin-ling*	Kiang-ning	37,850,000
VI. An-hui	*Wan* }	An-king	34,170,000
VII. Kiang-hsi	*Yü-cang, Wu-hsi*	Nan-Chang	23,047,000
VIII. Ceh-kiang	*Yueh, Shuan*	Hang-ceu	26,256,000
IX. Fuh-kien	*Min, Tsi-min*	Fu-cen	14,770,000
X. Hu-peh	*Ngoh* } *San-tsu*	Wu-cang	27,370,000
XI. Hu-nan	*Tshu* }	Cang-sha	18,700,000
XII. Kuang-tung	*Yueh-tung*	Kuang-ceu	19,170,000
XIII. Kuang-hsi	*Yueh-hsi*	Kuei-lin	7,310,000
XIV. Yun-nan	*Tien*	Yun-nan	5,560,000
XV. Kuei-ceu	*Khien*	Kuei-yang	5,300,000
XVI. Se-chuen	*Shuh*	Chêng-tu	21,400,000
XVII. Shen-hsi	} *Kuan-cung, Thsin, Pin*	Hsi-an	10,200,000
XVIII. Kan-suh	}	Lan-ceu	15,200,000
			360,300,000

Se si seguono i passi di que' primi parenti del popolo sinico, si vedrà, che dopo un po' di sosta nel paese ora detto continuarono la loro strada verso il Sud-est, espandendosi sempre più per una larga estensione di suolo, che andavan conquistando, quasi a palmo a palmo, alle rozze tribù, che lo avevano occupato prima di loro. Imperocchè si rileva da' citati documenti indigeni, che i tre grandi bacini dell'*Hoang-ho*, del *Kiang-tze-kiang* e del *Ta-kiang*, che formano la Cina, erano popolati fin da tempo remotissimo, e prima della venuta de' Cinesi stessi, da numerose tribù; le quali non è ben chiaro a che stirpe appartenessero, nè donde venissero; ma erano certamente, per indole e per sangue, diverse dagli invasori e civilizzatori del paese, che esse abitavano. Queste incolte tribù non avevano governo, nè tra loro, a quel che sembra, vincoli di nazionalità, che le unissero a difesa d'un nemico comune; laonde non fu difficile ai nuovi venuti di combatterle e conquistarle, e guadagnarsi ben tosto, a cagione della loro relativa civiltà, un assoluto predominio fra esse.

Quando quella prima tribù cinese prese dimora nel futuro suo regno, sembra che essa fosse già passata dallo stato pastorale e nomade, in cui si mantengono anc'oggi i popoli dell'Asia centrale, a quello agrario; imperocchè, come afferma il Legge, le allusioni alla vita pastorale sono pochissime nell'antica letteratura cinese.[1] Pertanto di tali allusioni se ne trovano nel «Libro de' versi», che fa parte di quelle scritture tenute per canoniche; mentre dall'altro lato il nome di «Pastori» o *Mu*, col quale si chiamavano una volta i capi o i maggiori delle pro-

---

[1] Legge, *Chin. Clas.*, t. III, parte I. Proleg., p. 191.

vincie, in cui si divideva l'impero,[1] sembra sia una reminiscenza del primitivo genere di vita, menata da' progenitori de' Cinesi, prima che si fermassero sulle rive dell'*Hoang-ho.* — In quanto alla costituzione sociale, essi non avevano casta sacerdotale, nè nobile, nè guerriera; e nemmeno un succedersi ereditario di monarchi. L'ingegno e la saviezza erano le sole qualità, che conducevano al reggimento della cosa pubblica; e vigeva fin da que' tempi la massima, in appresso espressa dal filosofo Mencio con queste parole: « V' è nella società « chi lavora con la testa, e v' è chi lavora con le brac« cia. Chi lavora con la testa governa; chi lavora con « le braccia è sempre governato dagli altri. Questa è « legge universale ».[2]

Appena quella prima tribù cinese diventò nazione, la sua forma di governo fu un impero feudale: eran tanti piccoli Stati, de' quali quel di mezzo, non più grande degli altri, era appannaggio dell'imperatore. In questo Stato egli governava come i principi che lo circondavano; salvo che essi gli pagavano tributi, ed eran tenuti a un servizio militare, nel caso che ce ne fosse bisogno. I principi feudatarii avevano a lor volta alcuni signori, che eran loro soggetti, e a cui davano il governo di qualche terra de' loro dominii: ma questi sub-feudi non si concedevano che col permesso e l'approvazione del sovrano. Il nome di *Cung-kuo,* « Reame di Mezzo », col quale i Cinesi chiamano comunemente il loro paese, viene dal nome, col quale era distinto, per la situazione rispetto agli altri, lo Stato, che era retto dal sovrano supremo; e non già, come forse potrebbe supporsi, dalla superba pretesa di

---

1 *Khang-hsi-tse-tien,* clas. 93, p. 5. — *Mêng-tse,* I, I, VI, 6.
2 *Mêng-tse,* III, I, IV, 6.

credersi abitatori d'una contrada proprio al centro del mondo; come è per l'appellativo di *Madhya deça,* « Paese di Mezzo », con cui gl'Indiani chiamano il bacino del Gange; e per quello *Ombilico della terra,* che gli Elleni davano alla città di Delfo, e i Tibetani danno a tutto il territorio ch'essi abitano.

I ricordi storici, che sono messi tra i libri canonici della Cina, incominciano dalla condizione, in cui trovavasi il popolo Cinese sotto il regno di certi famosi personaggi, che per la loro virtù, sapienza e abilità nel governare sono tenuti modelli a ogni sovrano. Questi sono *Yao, Shun* e *Yu,* il primo de' quali salì al trono l'anno 2356, av. C. — Dalla narrazione di que' tempi remoti si ricava, che la Cina era allora arrivata a un grado abbastanza elevato di civiltà. L'Impero era diviso in provincie, che avevano un governatore, e magistrati, e ufficiali preposti alla pubblica amministrazione; v'era un governo regolare, che aveva a capo il sovrano; e il potere esecutivo era rappresentato da « Nove ministri », tale e quale come oggi in Europa, tra' quali non mancava nemmeno il Ministro della pubblica istruzione: e ce n'era infatti bisogno, imperocchè in ogni villaggio, in ogni città, in ogni capitale vi erano scuole, dove s'impartivano varii gradi d'insegnamento.[1] Ma una catastrofe distrusse tutta questa vecchia civiltà; e le popolazioni si ridussero di nuovo a vivere nelle caverne scavate ne' monti, o in capanne fatte a guisa di nidi sugli alberi: come all'epoca favolosa, che regnava un personaggio, a cui la mitologia cinese da il nome di *Yu-chao-shih.*[2]

Quest'avvenimento fu un'inondazione generale, per

---

[1] *Li-ki*, *Nei-tse.*

[2] Vedi a p. 293.

lo straripamento de' grandi fiumi e de' loro influenti; così che le poche terre rimaste allo scoperto eran diventate dominio delle fiere, le cui orme, in sulle pubbliche strade, fin nel cuore dell'impero, si confondevano, come dice un autore cinese, con le orme degli uomini, che fuggivano cercando invano un asilo sicuro: i campi erano resi incoltivabili, e la desolazione era generale. *Yu* ebbe l'animo di voler riparare a tali immensi disastri; e si pose a capo di giganteschi lavori idraulici, che intraprese per bonificare le terre. Egli ricondusse nel loro letto i corsi d'acqua, indirizzando al mare quelli che prima vi sboccavano, e al gran fiume *Kiang-tse-kiang* quelli che gli erano tributari.[1] La terra fu di nuovo solcata dall'aratro, popolata di case e di villaggi; e a poco a poco la nazione risorse a vita prosperosa. Allora l'imperatore *Yu* divise lo Stato in nove provincie, delle quali un intero capitolo dello *Shu-king*, secondo fra i libri canonici, ci conserva la descrizione. *Yu*, che si può riguardare come il primo monarca veramente storico della Cina, fu il fondatore d'una dinastia, che prese il nome di *Hsia*, la quale regnò dal 2205 al 1818 av. C. Ad essa successe la dinastia dei *Shang* (1766-1154), dipoi quella dei *Ceu*, sotto il cui ventitreesimo sovrano nacque Confucio.[2]

---

[1] *Mêng-tse*, III, I, IV, 7; III, II, IX, 2-4.

[2] Per comodo dei lettori metto qui in nota il prospetto delle dinastie, che regnarono nella Cina fino a' giorni nostri; il quale sarà utile a consultare, per le date della Storia Cinese, che ricorrono spesso, in questa seconda parte del nostro lavoro.

Nome delle Dinastie		Durata	Anni di regno	Numero de' sovr.
I	Hsia	a. C. 2205-1767	412	17
II	Shang	» 1766-1374	393	17
	Yin	» 1373-1154	251	11

Dopo questo breve sunto intorno all' origine della nazione Cinese, diremo ora quale erano le sue credenze religiose, il suo culto, la sua mitologia.

§ 2. — Documenti, che ci rivelino la primitiva religione della schiatta sinica, non mancano. I libri canonici, che portano il nome di *King;* e tra questi specialmente una raccolta d'antichissime poesie popolari,

---

Nome delle Dinastie			Durata	Anni di regno	Numero de' sovr.
III	Ceu		a. C. 1122- 771	352	12
	Tung Ceu		» 770- 255	522	23
IV	Thsin		Interregno	27	
			» 221- 207	15	2
V	Han		» 206- 24 d. C.	230	14
	Tung Han		d. C. 25- 220	196	12
	Heu Han		» 221- 264	44	2
VI	*Hsi* Tsin		» 265- 316	52	4
	Tung Tsin		» 317- 419	103	11
VII	Sung		» 420- 478	59	8
VIII	Thsi		» 479- 501	23	5
IX	Liang		» 502- 556	55	4
X	Chen		» 557- 588	32	5
XI	Sui		» 589- 617	29	3
XII	Thang		» 618- 906	289	20
XIII	*Heu* Liang	Chiamate Le Cinque Din.e (*Wu-tai*)	» 907- 922	16	2
XIV	*Heu* Thang		» 923- 935	13	4
XV	*Heu* Tsin		» 936- 946	11	2
XVI	*Heu* Han		» 947- 950	4	3
XVII	*Heu* Ceu		» 951- 960	9	3
XVIII	Sung		» 960-1126	167	8
	Nan Sung		» 1127-1279	153	10
XIX	Yuan		» 1280-1367	88	9
XX	Ming		» 1368-1643	276	17
XXI	Thsing		» 1644-1876		

compilata a' tempi di Confucio, le quali dipingono al vivo i costumi e le credenze di quella nazione ne' suoi primordi; e i Ricordi storici, che ci hanno tramandato il carattere, gl' intendimenti e le azioni de' primi istitutori e reggitori del popolo cinese, che esercitarono la loro sovranità trenta o quaranta secoli addietro, sono, quelle sole scritture, fonti perenni di notizie autentiche. Pertanto non è la cosa più agevole raccapezzarsi in mezzo a tanta abbondanza di fatti, nè coordinare i molteplici materiali, per ricostruire il vetusto edificio; del quale c' importa ora osservare le linee principali, pure e spiccate, e conoscere in pari tempo i fondamenti su cui riposa.

Certi vocaboli adoperati a designare ciò che è, ed è stato da remotissima età, oggetto di culto, sfuggono spesso a una rigorosa definizione, si prestano agli equivoci, lasciando così alla mente la libertà di correre senza freno pel campo delle ipotesi. E tal cosa è intervenuta appunto ad alcuni, che s' occuparono dell' antica religione dei Cinesi. Tre espressioni ricorrono di preferenza nelle pagine di que' vecchi libri, a' quali abbiamo or ora accennato; e queste sono: THIEN, che vuol dire *Cielo;* TI, che vale *regolatore, sovrano,* MING, che significa *comandamento.* Nulla dunque di più acconcio per fare de' Cinesi antichi un popolo monoteista, credente in un Sovrano supremo, in un Dio, che ha il suo trono in Cielo, da cui osserva le azioni degli uomini, che tiene sottoposti alla sua volontà e provvidenza. Infatti i primi Missionari gesuiti, che visitarono l' Impero di Mezzo, non esitarono ad affermare che i Cinesi, tra' popoli della Terra, erano quelli che meglio conservarono la tradizione monoteistica, dopo che, per la confusione dei linguaggi, l' umana famiglia si divise, e da Babilonia si sparse per le varie regioni del globo. Ma se i Cinesi venerano il Cielo, non mancano

per questo di prestare adorazione anche alla Terra; se innalzano un altare allo SHANG-TI, o al « Supremo reggitore », non si dimenticano d'innalzarne altri agli U-TI, o ai « Cinque sovrani »: esseri mitologici, che hanno anch'essi contribuito alla costituzione sociale del popolo sinico. Anzi al culto di questi enti, che non è culto popolare, ma del sovrano e degli alti funzionarii di corte, si unisce quello d'un numero infinito di genii. I monti, i fiumi, le valli, le sorgenti delle acque, le selve, i singoli alberi, le erbe, le roccie, tutte le cose insomma della natura appariscono animate da questi genii, a'quali si presta un culto, cui il popolo parimente concorre. E agli *U-ti,* ossia ai « Cinque antichi sovrani », i principi e la loro Corte aggiungono gli spiriti di altri sovrani defunti, gli spiriti dei saggi e dei filosofi, il genio tutelare della città, e a tutti offron sacrificii; mentre le famiglie, nei santuarii domestici, onorano la memoria dei loro defunti, venerano e invocano i genii tutelari della casa, gli Dei Lari e i Penati. Questo nuvolo di genii, di spiriti, di mani, offuscò di molto il concetto monoteistico, che pareva emergere naturalmente dalla sola osservazione del culto del *Thien* e del *Shang-ti;* e diminuì l'alta opinione, che, in fatto di idee religiose, alcuni s'eran fatta di questo popolo: e non si mancò d'affermare, che esso, come qualunqu'altro popolo che non piglia per guida la luce dell'Evangelio, non valeva più de'rozzi e barbari idolatri. Di questo parere, presso a poco, furono i Missionari Domenicani, che dopo i Gesuiti si recarono all'estremo Oriente. Fra questi due ordini monastici incominciò allora una disputa, che non è esagerazione chiamare accanita. I Gesuiti scrivevano in difesa dei Cinesi, o meglio in difesa del giudizio che s'eran fatto delle credenze dei Cinesi; scusando le cerimonie estranee al culto del

« Cielo », e del « Reggitore supremo », dicendole feste popolari e superstizioni del volgo; e riguardando gli onori resi agli antenati, a Confucio, e ad altri savi, le une come una postuma continuazione del rispetto de' figliuoli pe' genitori, le altre come atti di riconoscenza alla memoria d'uomini, che tanto avevano cooperato al benessere della loro nazione. Queste ragioni, per sensate che appaiano, non valsero a smuover menomamente gl'intolleranti seguaci di S. Domenico; i quali continuarono a vedere in ogni parte del culto cinese *idolatria, cerimonie diaboliche, abominevoli sacrificii*, e a chiamare fin la reverenza tributata al Cielo *un' offesa al vero Dio.*[1] Queste dispute, che occuparono abbastanza gli animi del secolo XVII, si protrassero fino ai nostri giorni specialmente per opera de' missionari inglesi, convertendosi in questioni teologiche tra Protestanti e Cattolici. Inoltre alcuni dotti tedeschi non lasciarono d'entrar di mezzo a decidere, come è lor costume; e il Windischmann, lo Schmitt, il Wuttk, lo Stuhr esaminarono gli argomenti degli uni e degli altri, dando il torto o la ragione a chi lor sembrava più meritevole dell'uno o dell'altra. Di tali dispute, le quali oramai hanno fornito materia a molti e molti volumi, che lasciarono il tempo che avevan trovato, non ci occuperemo più che tanto, per non perderlo noi e farlo perdere ai lettori. Investigando le scritture indigene, che conservano memoria della religione e del culto degli antichi abitatori della Cina, ne esporremo i concetti; non con l'intento di sapere, se

---

[1] Vedi, tra gli altri, il libro: *Apologia de' Padri Domenicani missionari della Cina; o pure risposta al Libro del Padre Le Tellier Gesuita, per un Religioso Dottore, e Professore di Teologia dell'Ord. di S. Domenico*, in Colonia, 1699, p. 3, 33, 34, 86.

certe pratiche sono o non sono compatibili con l'idea d'un preteso sistema monoteistico; o di giudicare quale è l'espressione dei *King*, se c'è, che corrisponde meglio ai nomi di *Jehova, Elohim, Theos, Deus* o altri;[1] ma sibbene per avere dalla bocca di quel popolo la confessione ingenua della sua fede, senza giudicarla coi preconcetti teologici o filosofici de' missionari e dei dotti.

Cominciamo dal THIEN. Fra i significati di questa parola si trovano primieramente: « sommità, vertice, altezza massima »; poi, « volta celeste ». « Il THIEN, dice « *Sün-tse*,[2] non ha forma nè sostanza, ma l'altissimo « spazio, che è al disopra della Terra, è tutto *thien* »: e un altro filosofo per nome *Shao*[3] dice pure, che « al di « fuori del naturale e dell'ordinario[4] non c'è altro che « *thien* ».[5] Con tali significati si trova non di rado ado-

---

[1] Intorno a tale oggetto si potrà consultare: W. J. Boone, *An Essay on the proper rendering of the words Elohim and Theos into the Chinese Language*, Canton, 1848. — W. J. Boone *Defence of an Essay on the proper rendering* etc. — J. Legge, *An argument for Shang-te, as the proper rendering of the words Elohim and Theos in the Chinese Language*, Shanghai, 1850. — Dello stesso, *Letters on the rendering of the name God in the Chinese Language*, Shanghai, 1850. — Dello stesso, *The Notions of the Chinese concerning God and Spirits: with an examination of the Defence of an Essay* etc. *of W. J. Boone*, Hongkong, 1852. — W. H. Medhurst, *Reply to the Essay of Dr. Boone*, Canton, 1828.

[2] Il filosofo *Sün*, il quale chiamavasi *Sün-kuang* o *Sün-khing*, fiorì nel III secolo av. C.

[3] Visse dal 1011 al 1077; chiamavasi *Shao-yung*, e venne in fama pel suo commentario all'*Yi-king*, che fu continuato dal suo fratello *Shao-peh-wên*.

[4] In Cinese *tse-jen* « natural; what really is or exists withaut external force ». Morrison, *s. v.*

[5] *Khang-hsi-tse-tien*, clas. 37, f. 9 v.

perato questo vocabolo, nelle scritture canoniche e classiche della Cina; ma assai più spesso s'incontra a esprimere il concetto d'un potere supremo, fattore del mondo visibile, e arbitro dei destini umani.

Secondo quegli antichi libri, il THIEN è soprattutto *origine e sorgente d'ogni cosa che esiste nell'Universo;*[1] e ha i titoli di « augusto » o « luminoso », *Hoang-thien* o *Hao-thien,*[2] e di « supremo », *Shang-thien.*[3] Il THIEN ha di per sè una virtù procreatrice; tanto che, quando *Yü* ebbe terminato i grandi lavori per bonificare la contrada, esclamò: « Io ho ora accomodata la terra, il « *Thien* compirà l'opera »;[4] come se intendesse dire: io ho fatto tutto quel che l'arte mi dettava per rendere di nuovo il paese abitabile, la natura farà il resto. — Infatti in molti passi dei *King* e dei *Shu,* come in questo, si può con sufficiente esattezza rendere il vocabolo *thien* con « natura ». — Ma nella creazione di tutti gli esseri, piuttosto che il *Cielo* solo, si trovano menzionati il *Cielo* e la *Terra;* i quali concorsero insieme alla produzione delle cose.[5] Imperocchè, dicono le Scritture, « la potenza massima (*ta-te*) del *Cielo* e della *Terra* è il procreare ».[6] — « Il *Cielo* e la *Terra* si congiungono, e suscitano le « cose;[7] — si commuovono, e ogni Essere, per trasfor-

---

1 *Li-ki,* XI, *Kiao-te-seng.*

2 *Shih-king,* II, IV, VII, 3, 5, 6, 9; II, IV, X, 1, 3; II, V, IV, 1, IV, I, (II), VII; *et al.* — *Shu-king,* II, II, 4; IV, IV, 2; *et al.*

3 *Shih-king,* II, VI, III, 1; III, I, I, 7; — *Shuh-king,* IV, II, III, 3; IV, III, II, 4.

4 *Shu-king,* II, II, II, 8.

5 *Shu-king,* V, I, I, 3; — *Yi-king, Shuo-kua-cuan,* in principio.

6 *Yi-king, Hsi-tse,* XII, 9.

7 *Yi-king, Tai-tuan.*

« mazioni diverse, si produce;[1] — sciolgonsi da quel « loro congiungimento, e il tuono scoppia, cade la piog« gia, e allora gli alberi, l'erbe, i frutti germinano e « crescono ».[2] Il *Cielo* e la *Terra,* che hanno procreato tutte le cose, parimente le alimentano e le mantengono;[3] sì che son detti il padre e la madre dell'Universo.[4] Ma a questa costante opera provvidenziale concorrono l'ordine e l'armonia, che governano le operazioni del Cielo e della Terra.[5] Il procedere regolato e perfetto delle stagioni e di tutti gli avvenimenti cosmici è un effetto di quest'ordine e di quest'armonia.[6]

Come potenza generatrice di ciò che esiste nell'universo, abbiam veduto che è nominato anche solamente il Thien, o il *Cielo;* onde esso solo è invocato, in un ode del « Libro dei versi », qual padre e madre, nel tempo stesso, del mondo.[7] Ma più tosto che il produttore di tutte le cose, nel qual caso si trova più spesso menzionato insieme colla *Terra,* che fa da *Madre,* il Thien è di frequente rappresentato come il Genitore del popolo; e il sovrano, che è il reggitore di questo, è per eccellenza detto il *Thien-tse,* o « Il figliuolo del Cielo ». Ma un'altra antichissima designazione di un ente, che non solo dà nascimento a tutte le cose, ma le sorveglia e le governa è Ti. Nei più vecchi lessici indigeni si trova, che la voce *ti* equivale a « esaminare, giudicare »; e che è un appellativo di chi esercita la sovranità su tutto l'Im-

---

1 *Yi-king, Kien,* xxxi, 11.
2 *Yi-king, Hiai,* xl.
3 *Yi-king, Yi,* xxvii, 1.
4 *Shu-king,* v, i, (i), 3.
5 *Cung-yung,* i, 5.
6 *Yi-king, Yü-tuan,* xvi; *Tsin-tuan,* lx.
7 *Shih-king.* ii, v, iv, 1.

pero.[1] Inoltre vi si dice, che « la Potenza attiva unita al *Thien*, o al Cielo, si chiama *Ti* ».[2] Nelle scritture canoniche il Ti viene qualificato col titolo di Augusto, Luminoso,[3] Immenso e Incomprensibile,[4] Impetuoso e Magnifico;[5] ma l'epiteto, che ricorre più spesso per nominare questo Essere, è Shang-ti, « Imperatore supremo ».[6]

Il Thien e lo Shang-ti hanno, tutti e due, uguali attributi ed uguali poteri. Entrambi formano e trasformano le cose e gli esseri viventi; entrambi vegliano al mantenimento di quelle leggi universali, che governano il mondo; entrambi puniscono o ricompensano le azioni degli uomini. Laonde in molti passi dei *King* le due parole sono adoperate indifferentemente l'una per l'altra; e la loro identità è spesso fatta notare dai commentatori:[7] infine, i Dizionari cinesi dicono che « *Ti* è uno dei nomi che si dà al *Thien* ».[8] Da ciò pertanto non sarebbe bene concludere, che *Tien* e *Shang-ti* esprimano due concetti assolutamente identici. Sono come i nomi di un Essere

---

1 *Shuo-wên*, cit. in *Khang-hsi*, clas. 50, f. 55, r.

2 *Khang-hsi-tse-tien*, loc. cit.

3 *Shih-king*, IV, I, (II), I.

4 *Shih-king*, III, III, I, 1.

5 *Shih-king*, loc. cit.

6 Si trova anche *Huang-shang-ti*, « l'Augusto imperatore supremo » (*Shu-king*, IV, III, 2), *Huang-huang-heu-ti*. « Il sovrano imperatore augustissimo (*Shih-king*, II, II, IV, 3). *Huang-thien-shang-ti*. « Il supremo imperatore dell'augusto Cielo » (*Shu-king*, V, XII, 14; V, XVI, 7; V, XVII, 4; V, XXIII, 2 e 5).

7 Passi di tal genere, che io non istarò a riportare per amore di brevità, si potranno vedere nel Medhurst, *An inquiry into the proper mode of rendering the word God, into the Chinese language*, Shanghae, 1848, p. 22 e seg.

8 *Khang-hsi-tse-tien*, clas. 50, f. 55, r. 4.

riguardato sotto due forme. Possono i due concetti, nella maggior parte dei casi, tanto convenirsi fra loro, da essere eguale l'adoprare o l'uno o l'altro dei due nomi che gli esprimono; ma il filosofo vi vedrà, e vi vide sempre, una differenza. Quando s'arriva però a voler dire in che stia veramente questa differenza, allora è che incominciano le difficoltà. E se i letterati cinesi si trovano d'accordo a sostenere, che *Thien* e *Shang-ti* sono, il più delle volte, la stessa cosa; non si trovano poi sempre tutti d'accordo a definirne le differenze; e tanto meno a dire quando specialmente se ne deve tener conto. Non ostante convien riconoscere, che la maggior parte ha stabilito, che il nome *thien* si debba riferire alla forma e figura del Cielo, e il nome *ti* alla sua potenza.[1] Questa distinzione è espressa, in un'opera cinese, nella guisa seguente: « *Ti* è il governatore del Cielo. E il signore « e governatore del Cielo è chiamato *Ti*, a quello stesso « modo che il signore e governatore del corpo è detto « *Sin*, ossia cuore o anima ».[2] Sebbene questa, come ho detto, sia la maniera più comune d'intendere la diversità fra il *Thien* e lo *Shang-ti*, nondimeno troviamo altre definizioni. Così, per esempio, un commentatore d'una scrittura tenuta quasi canonica dice: « Quando si vuole « unire l'idea del *Thien* (Cielo) con quella degli *U-ti* « (cinque Imperatori), e comprendere il tutto in un solo « oggetto di culto, la cui sede stia in alto, non potendo « trovare altro nome, diciamo *Shang-ti* ».[3] Questo stesso

---

[1] Vedi commenti al *Ceu-li* e al *Shu-king*, nel Medhurst, *op. cit.*, p. 27.

[2] *Hsiai-shêng-phing-tze-cien*, Dizionario, pubblicato nel 1677 da Yu Te-sheng.

[3] Com. al *Ceu-li*, cit. nel Medhurst, *op. cit.*, p. 28.

concetto presso a poco lo troviamo espresso nel *Li-ki*, dove si dice: « tutti gli Dei del Cielo (*Thien*), designati « collettivamente, sono detti *Shang-ti* ». Così che un altro autore, abbracciando in una idea generale i singoli poteri dei diversi spiriti celesti e dei varii *Ti* (o *U-ti*), dice quel che abbiam riportato di sopra: cioè che la potenza attiva unita al *Thien* si chiama *Ti* o *Shang-ti*;[1] ciò che verrebbe quasi a dire, che *Shang-ti* è il nome che si dà alla materia, alla forza e alle leggi che la governano, considerate insieme. Tanto che, nel sistema cosmogonico, nato assai dopo le dottrine che ora stiamo esponendo, il Caos, da cui si separò e cielo e terra, e che conteneva, latenti, le forze della natura, si chiamò anche *Shang-ti*. Ora dunque, il *Thien* e lo *Shang-ti*, che dapprincipio erano, per lo più, quasi la stessa cosa, si andarono separando; e si riguardò il secondo come l'anima e la mente del primo, poi come la somma di tutte le potenze dei genii celesti, e quindi anche come il Cielo e la sua insita virtù, produttrice de' fenomeni mondiali: Cielo e virtù uniti in un sol concetto; e finalmente fu riguardato, questo stesso *Shang-ti*, come la materia primordiale e caotica unita alle forze, innanzi che questa e quelle producessero l' universo. — Curioso destino d'una parola, che a forza di definizioni ha finito per esser confusa con l'idea del Caos. — Comunque sia, che lo *Shang-ti* si trovi non solo in Cielo, ma anche in Terra e dappertutto, è un concetto che s'aveva anche a' tempi di Confucio. Questo filosofo, che amava piuttosto parlare del *Thien* che dello *Shang-ti*, la sola volta forse che lo nomina, quando non cita i passi dei *King*, è per dire

---

[1] *Pai-hu-thung*, cit. in *Khang-tsi*, clas. 50, f, 55, r.

che lo si onora coi sacrificii che si fanno tanto al *Cielo*, quanto alla *Terra*.[1]

Prima di parlare delle operazioni che emanano dal *Cielo*, per le quali si fa conoscere, singolarmente fra gli uomini, la potenza dello *Shang-ti*, devo trattenermi un poco intorno a un'altra parola, che esprime l'idea di qualche cosa d'astratto, che si riferisce alla virtù attiva di ciò che esiste. Quest'idea è resa col vocabolo SHÊN, quando si vuole indicar specialmente lo spirito del *Cielo*; col vocabolo KUEI, quando si vuol indicar quello dell'*Uomo*; e con SHIH o KHI, quando si vuole accennare a quello della *Terra*.[2] Ma l'espressione che troviamo più generalmente adoperata, a esprimere il concetto sopra accennato, è la voce SHÊN; la quale si richiede ora definire e dichiarare. Nel linguaggio della fisica e della filosofia, i Cinesi adoprano alcune parole, come appunto *Shên*, e inoltre *Huei*, *Pho*, *Hun*, che dagli Europei vengono generalmente tradotte per *genio*, *spirito*, *anima*. Ma nelle scritture canoniche e classiche, di quei diversi vocaboli non s'incontra che il primo, SHÊN; quantunque gli altri si trovino di frequente usati, per ispiegare e commentar certi passi. Così nello *Shih-king* e nello

---

1 *Cung-yung*, XIX, 6.

2 *Ceu-li*, cit. in *Khang-hsi*, clas. 113, f. 29, r., vedi anche f. 31, v. Oltre a questi, si aggiunga il monosillabo SHÊ quasi sempre unito a CI nella frase SHÊ-CI, per indicare il Genio o i Genii tutelari de' campi e dell'Agricoltura, gli spiriti tutelari di una contrada, o anche la contrada stessa. *Shu-king*, IV, V, (I), 2. — *Shih-king*, II, VI, VII, 2; III, III, IV, 6; — *Mêng-tse*, IV, I, III, 3; VII, I, XIX, 2.

La voce KHI, spiriti o genii della terra, si trova più spesso unita a SHÊN, nella frase *Shang-hsia shên-khi*, « gli spiriti superiori o inferiori », cioè gli spiriti del Cielo e della Terra. *Shu-king*, IV, III, 3; IV, V, (I), 2; V, I, (I), 6.

Shu-king, la voce SHÊN, è usata a significare tanto *spiriti* in generale, come sarebbero gli spiriti del Cielo, delle montagne, dei fiumi,[1] quanto a significare l'anima o lo spirito dei defunti.[2] Soltanto si trova per la prima volta nei *King*, a designare tali esseri, l'espressione *Kuei-shên* nella Parte II del « Libro delle Istorie », e la incontriamo poi altre tre volte nella stessa opera.[3] Per indicare poi tutti gli spiriti in complesso, i libri canonici dicono qualche volta *Pai-shên*, « i Cento spiriti »,[4] ovvero *Khün-shên*, « il gregge dei genii ».[5] La voce *shên* non si trova che raramente adoperata in Mencio, nel significato attributivo di *misterioso, ammirabile*;[6] e una volta sola nel significato di *genii, spiriti*.[7] Nei libri di Confucio ricorre un po' più spesso, insieme con la parola *Kuei*, « Demon ».[8]

Che cosa s'intende propriamente per *Shên?* — « Si « chiama *Shên*, dicono le Scritture canoniche, tutto quel « che esce dall'ordinario procedere degli avvenimenti;[9] « — quel che tutte le cose hanno di maraviglioso e di « astratto;[10] — quel che è imperscrutabile nella evolu-

---

1 *Shih-king*, II, I, V, 1; II, VI, III, 4, 5; II, VI, VIII, 2; III, II, VIII, 3; III, III, II, 7; III, III, IV, 1, 2; — *Shu-king*, II, II, 21; IV, VIII, (II), 11; V, III, 8.

2 *Shih-king*, II, I, VI, 5; II, VI, V, 2, 3, 4, 5, 6; III, I, V, 5; III, I, VI, 2; — *Shu-king*, II, II, 19.

3 *Sku-king*, II, II, 18; IV, IV, 2; IV, V, (III), 1; V, VI, 6.

4 *Shih-king*, III, II, VIII, 3; — *Meng-tse*, V, I, V, 6.

5 *Shu-king*, II, I, 6.

6 *Mêng-tse*, VII, I, XIII, 3; VII, II, XXV, 8.

7 *Mêng-tse*, V, I, V, 6.

8 *Cung-yung*, XVI, 4; XXIV, 1; XVI, 1; XXIX, 3, 4; — *Lün-yü*, III, 12, 1; VI, 20; VIII, 21; XI, 11.

9 *Li-ki*, XVIII, 23.

10 *Yi-king*, *Shuo-kua-cuan*.

« zione creatrice dell'*Yin* e dell'*Yang* ».[1] Così che l'energia vitale della natura, le forze che costringono tutte le cose a una perenne trasformazione, le potenze che agitano e commuovono l'uomo e gli animali; energia, forze, potenze, virtù che operando per vie ignote, imperscrutabili, maravigliose, vennero riguardate dagli antichi Cinesi come tanti enti separati, a cui dettero il nome di *Shên;* i quali sono in numero infinito, perchè senza numero sono le forme e i fenomeni della natura.[2] Di questi geni o spiriti, e specialmente di quello che anima il corpo umano, parleremo nel Capitolo seguente; ora dobbiamo trattenerci alquanto, per la sua singolare importanza, intorno a un altro vocabolo, che si trova quasi a ogni pagina dei *King* e dei « Classici ».

È il vocabolo MING, che i dizionari spiegano: « messaggio, comando, decreto, istruzione »; e che anche vuol dire « il retaggio che gli esseri hanno ricevuto dal Cielo »;[3] ond'è che quella voce è sempre usata accompagnata ad altra, che accenna tale provenienza, nella frase *Thien-ming* « Comandamento celeste ».[4] Confucio dice, che la espressione *Thien-ming* non vuole, in fine, indicare altro che la Natura;[5] ossia, come si rileva da un antico commentatore de' suoi libri, quel complesso di qualità fisiche, morali e intellettuali, che costituiscono un

---

[1] *Yi-king*, *Hsi-thse.*

[2] « Gli spiriti che accorrono (quando si fanno offerte sull'altare « a loro consacrato), non possono esser enumerati ». — *Shi-king*, cit. in *Lun-yü*, XVI, 4.

[3] *Khang-hsi-tse-tien*, clas. 30, f. 29, v.

[4] Si trova anche spesso *Ti-ming* « Comandamento sovrano ». *Shih-king*, III, I, 4; III, II, X, 1; III, III, I, 1; IV, III, IV, 3.

[5] *Cung-yung*, I, 1.

individuo, e lo fanno atto a compiere sulla Terra la parte, che gli è stata decretata dal *Thien.*

Tutto quel che accade nel mondo, tanto nell'ordine fisico quanto negli eventi umani, tanto nella vita del popolo quanto in quella della famiglia, o dell'individuo, è in forza di questo *ming,* di questi misteriosi Decreti celesti. « Non accade nulla quaggiù, dice Mencio, che non sia dal « Cielo destinato che debba accadere ».[1] E la efficacia di questi ordini prestabiliti dalla Natura o dal Cielo dura perennemente: « Non c'è che il *Thien-ming,* la cui azione, « per quanto remota, non cessi mai ».[2] Questa potenza fa salire al trono i monarchi, o toglie loro la sovranità;[3] nelle battaglie, decide della vittoria;[4] stabilisce il termine della vita degli uomini,[5] come inoltre genera le malattie;[6] e può anche rendere inutili gli sforzi del saggio, il quale, con egregie dottrine, tenti di render migliore l'umana società, se il buon esito della impresa di lui non è prima scritto in quel gran libro del destino, che è il *Thien-ming.*[7] Fin la giustizia è ad arbitrio di quel potere dispotico. Una volta un calunniatore riuscì ad eccitar l'animo del principe contro un innocente; un cortigiano andò da Confucio, gli disse il fatto, e aggiunse, che aveva modo di punire quell'uomo malvagio, e far sì che non recasse più danno ad altri colle sue calunnie. Confucio

---

1 *Mêng-tse,* IV, I, II, 1.

2 *Shih-king,* IV, I, (II), II.

3 Conf. *Mêng-tse,* I, II, III, 7; IV, I, I, 10; V, I, V, VI; — *Lun-yü,* XX, 1; — *Cung-yung,* XVII, 3; — *Shih-king,* IV, III, IV, 1; III, I, I, 4; III, III, III, 7.

4 *Mêng-tse,* II, II, VIII, 2; — *Shih-king,* III, I, III, 7.

5 *Lun-yü,* VI, 2; XII, 5.

6 *Lun-yü,* VI, 8.

7 Conf. *Lun-yü,* IX, 5, 3.

gli rispose, che lasciasse pur la cosa andar da sè; imperocchè « se la via della rettitudine debba o no esser se« guita, dipende dal destino (*thien-ming*) »: e terminò dicendo, presso a poco: — « che giova nelle fata dar di cozzo? ».[1] — Insomma, « l'esser povero o ricco », dice un lessico sinico-giapponese, « di stirpe nobile o vile, di « breve vita o longevo, intelligente o stupido; e, infine, « tutte le doti fisiche, morali e intellettuali d'ognuno, « son cose che ognuno ha già in sè prestabilite; il qual « fatto si suole esprimere col vocabolo *thien-ming* ».[2] Donde ne viene, che « l'uomo veramente savio conserva « un animo costantemente imperturbabile, aspettando il « corso e il compimento del suo destino ».[3] « Egli, nella « sventura, non mormora contro il Cielo, non accusa gli « uomini ».[4]

Pertanto questo *thien-ming* piglia qualche volta l'aspetto d'una specie di Provvidenza; ma una Provvidenza che opera per vie naturali, e nella quale non entra mai nulla di divino nè di maraviglioso. Viene dal Cielo, perchè esso, col concorso della Terra, fece tutto, e fece anche le leggi che governano tutto; e come diede alla pianta la potenza e la facoltà di crescere e fruttificare, come diede alla pietra la forza di gravità, che la fa cadere; diede agli uomini certe facoltà, certe forze, che li fan capaci di certi ufficii nel governo, nelle società, nella famiglia. Il *ming*, lo ripeto, è il fine, pel quale una cosa o un Essere animato sono stati creati; e in pari

---

1 *Lun-yü*, XIV, 38.
2 *Siyo-gen-zi-kau*, II, 37, r. 1. — Conf. anche *Lun-yü*, XII, 5, 3.
3 *Cung-yung*, XIV, 4.
4 *Cung-yung*, XIV, 3; — *Lun-yü*, XIV, 37; — *Mêng-tse*, II, II, XIII, 1.

tempo, indica l'insieme di doti, che quella cosa o quell'Essere han ricevuto: doti che rendono atti a conseguire quel dato fine. Conoscere la propria natura è perciò conoscere il Cielo e i suoi voleri;[1] anzi non si può conoscere l'uomo se non si conosce il *Thien.*[2] Il principe saggio, il vero filosofo, l'uomo onesto, debbono perciò cercare con ogni sforzo di giungere a conoscenza del loro destino. Imperciocchè, quando gli avvenimenti procedono secondo l'ordine prestabilito dal Cielo, ogni cosa va bene, nell'Impero di Mezzo; ed è segno di governo, che ha a capo un principe, il quale studiò e conobbe i celesti decreti.[3] Quando un uomo, qualunque sia la sua condizione sociale, si procaccia uno stato felice di vita, costui è un savio che ha conosciuta la propria natura, e opera in conformità di quella; quando al contrario alcuno mena la vita fra ogni specie di miserie, egli è che non ha saputo conoscere il suo *ming,* e subisce le conseguenze di tale ignoranza. È in questo modo che il *Cielo,* o lo *Shang-ti,* puniscono coloro che non seguono la via tracciata dal destino, e rimeritano quelli che la percorrono sicuri fino al termine.[4]

---

1 *Mêng-tse*, VII, II, I.

2 *Cung-kung,* XX, 7.

3 Conf. *Mêng-tse*, IV, II, VII, 1.

4 Conf., *Shih-king,* III, I, VI, 4, *et al.* — *Shu-king,* IV, III, II, 3; IV, IV, III, 8; V, XXVIII, 2.

Non si mancò di cercare il modo di conoscere questi supremi voleri del Cielo; e nacque così l'arte degl'Indovini, che fu assai in vigore presso gli antichi Cinesi. Essi credettero leggere i decreti celesti per mezzo di certe piante speciali, che usavano nelle operazioni divinatorie (*Shih-king,* I, V, IV, 2; I, XIV, IV; II, I, IX, 4; III, I, X, 7); o per mezzo della tartaruga. Il primo modo non si conosce; l'altro consisteva nel prendere il guscio d'un di questi animali, e dopo averlo messo sul fuoco, esaminarne la superficie,

Il *Thien,* come potenza che si rivela nelle leggi, a cui sottopose la vita cosmica, la vita sociale e la vita dell'individuo (la eccellenza delle quali leggi si fa manifesta pel fatto, che ogni cosa riesce bene se procede conforme a quelle, male, se da quelle devia), il *Thien,* dico, è invocato a ogni passo dei *King* e dei Libri classici come cagione di tutti gli eventi umani; alla stessa guisa d'un Dio, che sorvegli e provvegga ad ogni cosa, e per la volontà del quale ogni cosa accada. « S'io non « ho avuto un abboccamento col principe di Lu, dice « Mencio, è il Cielo che non l'ha permesso »; [1] e altrove: « Il Cielo, a quanto sembra, non desidera ancora « che la pace e la tranquillità si ristabiliscano nell'Im- « pero ».[2] Altri passi di tal genere, che sarebbe lungo citare, s'incontrano facilmente nelle Scritture classiche e nelle canoniche. Lo stesso si dica pel *Shang-ti,* che è un'altra forma del *Thien.* Soltanto, lo *Shang-ti,* il quale si trova di preferenza nominato nei *King* invece del *Thien,* piuttosto che rappresentare una provvidenza generale, che si estende a tutte le cose, rappresenta un soprintendente alle faccende del governo e alle azioni del sovrano; e non si occupa che pochissimo de' volgari: cercherà la felicità del popolo, se ne è meritevole, ma non si degna guardare all'individuo, eccetto l'imperatore, come qualche volta fa il *Thien.*

---

che il calore aveva screpolata e spaccata in varie direzioni (*Shih-king,* I, IV, VI, 2; II, I, IX, 4; II, V, I, 3). — Le sorti si traevano anche quando s'aveva a fondare una città, un villaggio, un edifizio. Non mancavano nemmeno gl'interpreti dei sogni, specialmente per quegli de're e degli uomini di grande importanza nello Stato (*Shih-king,* II, IV, VII, 5; II, IV, VI, 4).

[1] *Mêng-tse,* I, II, XVI, 3.

[2] *Mêng-tse,* II, XIII, 5.

Quantunque l'investigazione di questi decreti celesti, che ci deve additare la strada che dobbiamo percorrere, se vogliamo essere utili a noi e agli altri, sia raccomandata da' savii dell'antichità come cosa capitale; questi stessi savii son costretti a confessare, che non di rado i voleri del *Thien* sono impenetrabili e incomprensibili.[1] Quando l'uomo esce dalla via stabilita da quella suprema volontà, s'intende che le cose per lui debban volgere al peggio; ma questo mutamento di fortuna non sempre si capisce e si spiega, sicchè le celesti volontà sono anche tacciate d'incostanti.[2] Perciò le lamentazioni contro il Cielo non mancano nemmeno nelle scritture sacre della Cina: anzi un'ode dello *Shih-king* lo chiama addirittura senza pietà e ingiusto, in veder l'Impero caduto in miserie, a cagione del mal governo.[3] Ma, veramente, queste imprecazioni son rare: anzi la stimo unica quella che ho citato, e perdonabile a un poeta; il filosofo non se la piglia mai, come abbiam visto, col destino; si mantiene imperturbabile, e sopporta in pace anche le avversità. « Se io ho mal fatto, dice Con« fucio, che il Cielo mi abbandoni »: cioè, non mi aiuti a uniformarmi sempre ai suoi voleri (*Thien-ming*).[4]

Parrebbe naturale che il *Thien*, il quale esige che ogni cosa e ogni Essere tenda a un fine predestinato, rivelasse chiaramente i suoi augusti voleri; tanto più che l'uomo corre rischio d'attirarsi tutte le infelicità della terra, se non procede pel retto sentiero fissato dagli eterni decreti. Così almeno hanno fatto altre divinità; le quali

---

1 *Shih-king*, II, IV, IX, 8.
2 *Shih-king*, III, I, I, 5.
3 *Shih-king*, II, IV, VIII.
4 *Lun-yü*, IX, 11; conf. anche XI, 8.

si sono scelte un mortale degno della loro confidenza, e hanno dettate le loro leggi, e manifestate le loro volontà. Una tal cosa non ha fatta il *Thien* dei Cinesi, e neppure lo *Shang-ti;* molto probabilmente, perchè nè il *Thien* nè lo *Shang-ti* sono Dei, o sono Dei molto diversi da tutti gli altri. « Se il Cielo, come voi dite, — così un « discepolo interroga il filosofo Mencio — ha confidato a « *Shun* la dignità imperiale, gli avrà parlato a chiare « e distinte parole? — Oibò, che idea è la vostra! ri« sponde il maestro; il Cielo non parla; esso fa cono« scere la sua volontà per mezzo dei fatti e delle azioni « degli uomini ».[1] Mencio vuol intendere, che il *Thien* non spende parole per dare ordini, come farebbe un sovrano ai suoi ministri; ma nondimeno parla, a suo modo, ed efficacemente. « Nell'andamento delle stagioni e dei « tempi, tutto procede con mirabile armonia; e per que« sto, ogni Essere nasce, cresce, si svolge e si trasforma; « come si può egli dire dunque che il Cielo non parli? ».[2]

Veniamo al culto. Un breve passo dello *Shu-king* ce lo fa conoscere quasi per intero. Esso ci dice, che l'imperatore *Shun* sacrificava allo *Shang-ti,* ai *Luh-tsung* o ai « Sei venerabili », ai *monti,* ai *fiumi* e a tutti gli altri Genii.[3] Non si sa bene, nemmeno dagli autori indigeni, chi fossero i « Sei venerabili »; ma è molto probabile che s'intendesse i mani di antichi sovrani o di antichi saggi; al culto dei quali venne, al tempo della dinastia dei *Ceu,* sostituito quello degli *U-ti* o dei « Cinque Imperatori ». « Tale fu, dice il Legge, il culto so-

---

1 *Mêng-tse,* v, i, v, 1.

2 *Lun-yü,* xvii, 19, 3.

3 *Shu-king,* ii, i, 6. — Conf. anche ii, i, 8; iii, i, 65, 67; iii, i, (ii), 14; iv, iii, 4; iv, iv, 1; iv, vii, (i), 14; v, i, (i), 10; v, iii, 3.

« lenne dell'uomo più saggio e perfetto secondo l'ideale « cinese (vale a dire di *Shun*), professato 2280 anni « avanti l'èra nostra: cotanto presto, continua l'egregio « sinologo e pio missionario, gli uomini si allontanarono « dalla conoscenza del vero Dio; e aggiunsero al culto di « lui quello delle lor proprie creazioni!».[1] Nel passo citato dello *Shu-king*, i sacrificii allo *Shang-ti* comprendevano anche quelli a tutti gli Spiriti celesti, che sono gli spiriti del Sole, della Luna, dei Pianeti e delle Stelle; poichè essi sono spesso messi al pari dello *Shang-ti*, nella specie di onoranza che si deve loro attribuire.[2] La distinzione più generale di questi esseri, nel culto dei quali consisteva tutta l'antica religione cinese, è quella di *Genii, o Spiriti, superni e inferi*, ossia *celesti* e *terrestri*: oppure, *Spiriti del Cielo, Spiriti della Terra* e *Spiriti dei defunti*.[3]

Le cerimonie del culto consistevano principalmente in sacrificii, offerti non in templi propriamente, ma in luoghi aperti dove erano uno o più altari; ne' quali non si vedevano immagini di sorta, e dove si deponevano le vittime e i doni offerti ai Genii. Il luogo consacrato a cotali cerimonie era lontano dall'abitato, e fu perciò detto *Kiao*; con parola che significa quell'estensione di territorio, che sta al di fuori del recinto d'una città capitale, ovvero anche i confini o le frontiere d'un principato o d'una provincia. La voce *Kiao* però indica tanto il luogo sacro, o meglio l'altare pei sacrificii,[4] quanto il cerimoniale del sacrificio o il sacrificio stesso.[5] Esso era il più eletto e importante, perchè con siffatte cerimonie « si serviva in

---

1 Legge, *Chin. Clas.*, vol. v, parte i, p. 34 in nota.
2 *Li-ki*, xxiv, *Tsi-i*.
3 *Shu-king*, iv, iii, ii, 3 e 4; iv, v, (i), 2; v, i, (i), 6.
4 *Shu-king*, v, xii, 5; — *Shih-king*, iii, iii, iv, 2.
5 *Shu-king*, v, i, (iii), 2.

particolar modo allo *Shang-ti* »;[1] non pertanto si dà il nome di *Kiao* anche alle cerimonie consacrate al Cielo o al *Thien,* e a quelle consacrate alla Terra. « Nel soli-« stizio d'inverno, dice un dizionario cinese, si sacrifica « al Cielo, in su i confini meridionali (*Nan-kiao*); e « nel solistizio d'estate, si sacrifica alla *Terra,* in su « i confini settentrionali (*Pei-kiao*); laonde i sacrificii « del *Cielo* e della *Terra* si chiamano *Kiao,* ossia *a' con-« fini* ».[2]

Le offerte che si facevano sull'altare, affine di propiziarsi il Cielo, la Terra, i Genii diversi e gli Spiriti dei trapassati, consistevano specialmente in animali. Talvolta le vittime erano un bue, un maiale e una pecora, che costituivano i *San-sheng ;*[3] tal'altra erano un cane, un maiale e un gallo o altro volatile di questo genere, e formavano il sacrificio dei *San-wu.*[4] Si offrivano anche de' pesci di varie specie;[5] come pure si offriva del vino,[6] o meglio quel tal genere di liquore fermentato, che nell'estremo Oriente è bevuto in luogo di vino: anzi il re *Wên,* per evitare i mali effetti che può produrre tale bevanda, ordinò che venisse usata solo nei sacrificii.[7] I cereali[8] e le vivande belle e cucinate erano tra le cose degne di essere offerte nelle cerimonie, di cui ora si parla.[9]

---

[1] *Lun-yü* XIX, 6.
[2] *Khang-hsi-tse-tien,* clas. 163, f. 74, v.
[3] *Shih-king,* II, IV, VI, 2.
[4] *Shih-king,* II, V, V, 7.
[5] *Shih-king,* IV, I, (II), VI, 1.
[6] *Shih-king,* IV, I, (II), IV; IV, III, II; III, I, V, 4; II, VI, V, 1.
[7] *Shih-king,* I, VI, I, *et al.*
[8] *Shih-king,* II, VI, V, 1; IV, III, II.
[9] *Shih-king,* V, XIII, 7, 15.

È naturale domandare a qual fine si facessero questi doni; nemmeno gli Dei hanno il privilegio di ricevere qualcosa senza l'obbligo del contraccambio. C'era dunque anche la preghiera, che si faceva mentre si presentavano le vittime sull'altare. Ma la preghiera aveva questo di buono: era semplice, breve, chiara e non ripetuta con importunità. Oltre di ciò le preghiere dei Cinesi antichi erano sempre dirette a domandare cose, che non uscivano dal campo del possibile. Le parole *ci* e *tao*, che sono le più usate nel significato di «preghiera», secondo i lessici indigeni, sono definite «chiedere felicità»;[1] e il principale ministro, il quale era, nelle cerimonie religiose, incaricato delle *orazioni*, e che chiamavasi *Ta-cu*, doveva, secondo il rituale della dinastia dei *Ceu*, impetrare pel re ogni specie di prosperità e una costante rettitudine di cuore.[2] È inutile fare osservare, che la felicità desiderata e domandata era quella del godimento de' beni terreni; e che nessuna preghiera era diretta a chieder nulla che concernesse la vita futura.[3] In quanto che i Cinesi non si sono per anche bene spiegato il modo di essere degli spiriti dei defunti, nè han deciso se essi hanno o no una esistenza personale; ma sono affatto convinti, che qualunque sia la condizione della loro esistenza spirituale, essa è uguale per tutti. Non c'è Paradiso nè

---

[1] *Khang-hsi-tse-tien*, clas. 113, f. 31, v, e f. 47, r.

[2] *Ceu-li*, XXV, 1.

[3] Così nello *Shih-king*, dove si conservano alcune di queste brevi preghiere, se ne veggono per impetrare la pioggia (II, VI, VII, 2), per ottenere una buona annata (III, III, IV, 6), per godere felicità e longevità (III, II, III, 4), e fino per avere abbondante cacciagione, in una spedizione venatoria che s'intraprendeva (II, III, VI, 1).

Inferno, c'è un mondo de' morti, come ce n'è uno de' vivi; questi hanno il dovere di rispettare, onorare, venerare i primi; e gli spiriti dei morti hanno a lor volta quello di vegliare che le cose de' viventi vadano secondo giustizia, e di procurare loro felicità, quando se la meritano. Imperocchè gli spiriti dei defunti hanno una potenza eguale a quelli della Terra e del Cielo, e anche dello stesso *Shang-ti*; trascurare il culto degli antenati, è attirarsi tutte le calamità possibili, nello stesso modo che trascurare il culto dello *Shang-ti*.

I Cinesi, come abbiamo detto, non avevano sacerdozio. Il sovrano, i principi, i ministri, i dignitari di corte officiavano secondo il loro grado, nelle occasioni dei sacrificii. Vi erano dei magistrati incaricati specialmente del regolare andamento del cerimoniale religioso, ma non formavano una classe distinta dagli alti magistrati civili; e spesso era un modo di rimunerare un officiale di corte, l'affidare a lui una parte più o meno onorevole nell'adempimento del rituale, tenuto ne' sacrificii.[1] L'ordine gerarchico che gli antichi Cinesi tenevano nel culto, stando al *Li-ki*,[2] era il seguente. L'imperatore sacrificava al Cielo, alla Terra, a' grandi monti e ai gran fiumi, e ai Genii protettori dell'agricoltura; i principi feudatarii ai diversi Genii terrestri in generale, e singolarmente a quelli de' monti e de' fiumi compresi ne' loro dominii: i Grandi dello Stato sacrificavano soltanto ai Cinque Genii tutelari. Tutti poi, Imperatore, Principi e Grandi erano tenuti a sacrificare agli antenati: il popolo, solamente a questi.

Il culto degli antenati è, in vero, la pietra angolare di

---

1 *Shu-king*, v, XIII, 7 e 15.
2 *Li-ki*, v. *Wang-ci*.

tutto l'edificio religioso della Cina; in esso si può compendiare tutto intero l'antico culto, e gran parte del moderno. Lo *Shang-ti* e il *Thien* sono essi pure chiamati, nei libri canonici, « i Grandi, gli Augusti antenati »;[1] perchè produssero tutte le cose, in quella guisa che il padre e la madre producono la prole. Il titolo che lo *Shu-king* dà al ministro preposto alle « tre cerimonie religiose » (*san-li,* vale a dire le cerimonie consacrate agli spiriti del Cielo, della Terra, e dei defunti) è quello di *Cih-tsung,* cioè « ordinatore del tempio degli avi »:[2] titolo che al tempo dei *Ceu* fu *Thai-tsung-po,* o « Gran Preposto del tempio degli avi ».[3] Inoltre si deve notare che gli antenati, che già sono nel mondo dei Genii, vengono chiamati *Shên-heu* « Sovrani spirituali »,[4] come *Shên-heu* è anche chiamato lo *Shang-ti.*[5] Lo spirito dei trapassati, al pari di quello dello *Shang-ti,* ha conoscenza degli avvenimenti umani; e le circostanze e condizioni de' discendenti dipendono da' loro defunti. Di modo che negli eventi d'importanza, la famiglia ricorre al santuario domestico consacrato alla memoria degli avi, l'imperatore al tempio dei suoi maggiori; e gli affari privati e gli affari di Stato son sempre sotto il patrocinio de' morti.

Il culto alla memoria di coloro che ci precedettero in questa vita mortale, o che ci furono per un tratto

---

1 *Shih-king,* II, VI, VI, 4; III, III, X, 7; *et al.* — *Shu-king,* III, III, 4.

2 *Shu-king,* II, I, 23.

3 Questo funzionario nello *Shu-king* si trova anche indicato coi nomi di *Tsung-po* (V, XX, 9), *Shang-tsung* (V, XXII, 26), *Thai-tsung* (V, XXII, 23); ne' quali entra dappertutto la voce *tsung* « tempio degli antenati ».

4 *Shu-king,* IV, VII, (II), 10.

5 *Shu-king,* IV, III, 4.

compagni e sostegni amorosi, è fondato sopra un bisogno fortemente sentito dall'anima. La vita avvenire non sempre basta all'uomo; egli agogna di vivere, come egli può, oltre la tomba, nella mente de' posteri. Il pensiero d'essere affatto dimenticato appena che egli avrà chiuso gli occhi per sempre, lo sgomenta tanto, quanto il pensiero del nulla dopo la morte. Quell'affannarsi smanioso della gente, che amareggia le poche gioie reali che si potrebbero godere in pace nel mondo, che rende anche più breve la vita umana brevissima, tende in fin fine a questo: che il nome non cada del tutto in oblio, ma si conservi, foss'anche per poco, nella memoria o nel cuore di qualcuno. Ma dove l'onoranza tributata a' defunti non è tenuta fra' doveri principali del culto; il capriccio della fortuna, e l'ingratitudine degli affini, rendono il più delle volte inutili le opere e gli affetti, spesi a tal'uopo pe' nostri simili. I Cinesi, non avendo il conforto di morire con la speranza di rivivere in un mondo migliore, addolcirono il dolore del dipartirsi da questa vita con la certezza di sapere conservata e venerata la loro memoria, almeno dalla loro progenie. Essi innalzarono il culto degli antenati al massimo e fondamentale dovere delle pratiche religiose; e in ogni casa, per quanto povera sia, vi ebbe e vi è un santuario, consacrato a mantenere sempre viva la ricordanza di quelli. — I morti diventano gli Dei delle loro famiglie. — Questo culto, che i missionari cattolici e protestanti, nemici in Cristo e fratelli in intolleranza, sono d'accordo a chiamare una mostruosa idolatria, non esito a trovarlo per eccellenza santo. La famiglia che si raccoglie in quel tempio domestico, per onorare il padre e la madre defunti, e gli altri suoi maggiori, sia pure con sacrificii, offerte o altre cerimonie che più si addicono al culto degli Dei che a quello della memoria degli uomini,

non mi pare che possa aver nulla di mostruoso per nessun cuore umano.[1]

Nel culto che l'Imperatore presta agli antenati, lo *Shang-ti* non è solamente riguardato come progenitore di tutte le cose in generale, ma specialmente è riguardato anche come l'augusto antenato di colui, che si chiama il « Figliuolo del Cielo », il sovrano che governa il Reame di Mezzo. Sotto tale aspetto, il Cielo diventa la reggia di questo Imperatore supremo, *Shang-ti*, di questo capo dei Cinque sovrani, di questo Augusto antenato; che il « Libro dei canti popolari », con finzione poetica, personifica in un'ode, per metterlo sopra un trono nella reggia celeste, donde guarda e sorveglia questo basso mondo; mentre gli spiriti di altri magnanimi sovrani, che regnarono in Cina, gli fanno corona.[2] — Qui comincia e finisce

---

1 Questo culto degli antenati, come apparisce chiaramente da quanto abbiamo detto di sopra, non è per nulla conforme, come s'è voluto da alcuno, a quello che la maggior parte de' popoli antichi e moderni, civili e barbari, hanno per gli spiriti dei trapassati. Per lo più sono anime in pena che domandano ai viventi un sollievo dalla preghiera o dalle oblazioni, ovvero sono anime vaganti, spiriti quasi sempre malefici, che è necessario placare. D'onde le offerte fatte sulle tombe, d'armi, d'abiti, di cibi; e anche i sacrificii umani: come quelli degli antichi Unni, che uccidevano i prigionieri di guerra dove i loro padri eran sepolti. Nel culto degli antichi cinesi, gli spiriti degli antenati sono sempre Dei benefici, tutelari della famiglia, che non hanno cagione di pena, e che non domandano soccorso alla loro progenie, nè la spaventano con la minaccia delle loro postume ire. Richieggono solo, anche morti, d'essere amati e onorati, come in continuazione di quel rispetto affettuoso che in vita ebbero da' loro figliuoli: rispetto che è il primo de' cinque doveri, che stanno a fondamento della morale cinese. — Le cerimonie del culto e le offerte si fanno inoltre ordinariamente nei templi domestici a loro consacrati, non sulle tombe, come usano altre genti.

2 *Shih-king*, III, I, I, 1; III, I, VII, 1; III, I, IX, 1,

tutta la mitologia, che si può rilevare dalle antiche scritture cinesi; se si eccettua la finzione immaginata per quasi divinizzare le origini della famosa dinastia dei *Ceu*, la quale si trova riferita nel citato libro dei versi, in un' ode che sembra scritta poco innanzi Confucio.

§ 3. — Quantunque il sistema cosmogonico cinese sia il prodotto d' una età posteriore a quella, che, sotto l' aspetto della religione e del culto, s' è studiata fin qui, non credo fuor di luogo esporlo in brevi parole. Imperocchè ci mostrerà l' evoluzione delle antiche credenze, in pari tempo che la connessione di queste con le più recenti. Questo sistema, dovuto specialmente ai tardi commentatori del più nebuloso libro canonico, l' *Yi-king*,[1] si può chiamare il sistema sessuale dell' Universo. Secondo tale teoria, dal Caos si separarono due principii, uno mascolino e attivo detto *Yang*, l' altro femminino e passivo detto *Yin*, da' quali uscì ogni esistenza animata e inanimata; principii che diventarono inerenti alla natura intera. Un filosofo cinese, tra' principali sostenitori di così fatte idee, dice, che tutto in natura può distinguersi in *Yin* e *Yiang*; fin le piante, egli aggiunge, le si veggono di sessi diversi; onde bisogna convenire che non v' è nulla, che possa sottrarsi all' efficacia di questi due eterni principii.

Siffatte nozioni dominarono tutto il sistema delle conoscenze umane, possedute dai Cinesi; sì che le applicazioni morali, fisiche e metafisiche delle espressioni *Yin* e *Yang*, sono infinite. In astronomia, in meccanica, in

---

[1] Nacque questa teoria, secondo il parere di molti, sotto la dinastia dei *Sung*, nel qual tempo (XI secolo d. C.) *Cu-tse* commentò e ampliò l' *Yi-king*; e si trova largamente spiegata nel libro che porta il titolo di *Sing-li-ta-tsiuen* o « Sistema compiuto della Natura ».

anatomia, in medicina si adoprano a ogni proposito. Lo *Yin* e lo *Yang*, nel senso astronomico e metereologico, valgono lo stesso che la Luna e il Sole, la notte e il giorno, le tenebre e la luce, le nubi e il sereno; in fisica, *Yang* è il moto, *Yin* la quiete. Nel senso cosmogonico, sono le due potenze che rendono produttivi il Cielo e la Terra. Ma è da notare che in quest'ultimo significato le due espressioni non si trovano mai usate nello *Shi-king*, una sola volta nello *Shu-king*;[1] e mai neppure negli scritti attribuiti a Confucio e a Mencio, quantunque ricorrano spesso ne' commenti che spiegano alcuni passi di que' filosofi.

Il caos è chiamato THAI-KI « Grande estremo », e anche THAI-YI « Grande unità » o « Gran tutto »; esso è formato d'una sostanza eterna, infinita, chiamata KI; la quale si compone di « Etere » e di « Materia ».[2] Co-

---

[1] *Shu-king*, v, xx, 5.

[2] *Thai-ki* è una di quelle espressioni che non si traducono facilmente; ecco alcune definizioni tolte da libri cinesi e giapponesi: « Il Cielo e la Terra innanzi che si separassero erano *Thai-* « *ki* » (*Khang-hsi*, clas. 75, f. 75 r.) — « Il *Thai-ki* è l'origine del « Cielo e della Terra, la radice, il fondamento del *Yin* e dello « *Yang* » (*Wa-Kan-zi-si*, lib. I, f. 18 r.). — « Il *Thai-ki* è quel che « serve alla trasformazione (è la materia, da cui uscirono le cose) « ed in pari tempo il regolatore delle leggi (cosmiche) ». (*Thung-kien-kan-mu*, in principio). — « *Cu-tse* dice che *Thai-ki* è l'appel- « lativo d'ogni cosa, prima che pigliasse forma determinata (ossia « prima di diventare cosa o essere determinati), ma avente in sè « la forza di divenire » (*Siyogenzikau*, I, f. 24 r.). — *Ceu-tse*, che ha scritto un trattato intitolato *Thai-ki-thu* dice: « Il *Thai-ki* « entrato in moto produsse lo *Yang*; il moto arrivato all'estremo, « ci fu quiete; la quiete produsse lo *Yin* ». — « Il nome di *Thai-* « *yi* (o *Thai-ki*) non si sa quando abbia incominciato a usarsi. « Il Commento al *Ceu-li* lo fa sinonimo del *Shang-ti* del Cielo.

minciossi a separare l'Etere dalla Materia, in due distinti *Yi,* che furono chiamati « i due Principii » o « le due forze iniziali ». Queste due prime divisioni, nell'ordine fisico delle forze della natura diventano lo *Yin* e lo *Yang;* i quali incominciarono le loro operazioni, facendo dapprima i « cinque elementi », co' quali produssero, formando e trasformando, tutte le cose dell'universo. — Lo *Yin* è madre dello *Yang,* e questo a sua volta è padre dello *Yin;* entrambi formano un ente ermafrodito, a cui fu dato anche il nome di *Shang-ti.* — Tutti i fenomeni, tanto nel mondo organico, quanto nell'inorganico, ne' quali consiste la vita universale, si fanno manifesti per via di « tramutazioni ».[1] Lo *Yin* e lo *Yang* pigliano per questo mezzo forma visibile, dando origine a ogni specie e modo di essere, e a ogni suo fenomeno. La parola « creazione » è perciò sconosciuta; in quanto che il *Thai-ki,* l'ermafrodito *Shang-ti,* il Çaos, la Materia sono eterni. Le operazioni dello *Yin* e dello *Yang* si esprimono sempre con parole che valgono « produrre per trasformazione », *hua-shêng,* o « formare e trasformare », *tsao-hoa;* laonde in un libro cinese, il Cielo o *Thien* è chiamato il « Gran vasaio », perchè « foggia le cose appunto come il vasaio, che modella la medesima creta in forme svariate ».

Lo *Yin* e lo *Yang* vennero poi personificati in un altro essere ermafrodito, chiamato *Phan-ku,* da cui in-

---

« I re della dinastia de' *Thsin* sacrificarono al *Thai-yi,* che era « tenuto il più onorevole de' genii celesti; e i Cinque Imperatori, « *Wu-ti,* erano riguardati come ministri di lui. Nell'antichità l'im« peratore usava offrire in sacrificio, una volta ogni tre anni, un « bove, al Cielo, alla Terra è al *Thai-yi* ». (*Jih-cih-lu,* lib. xxx, f. 20 e segg.).

[1] Conf. *Khang-hsi-tse-tien,* clas. 72, f. 7, v.

cominciarono le operazioni de' due principii ora detti.[1] Quest' essere fu il primo a prodursi, appena che il Caos o il «Gran-tutto» (*Thai-yi*) si commosse. Uscito così dalla materia primordiale, principiò egli la creazione dell' universo, dividendosi e trasformandosi, secondo che narrano alcuni scrittori di cosmogonia favolosa. E l' alito suo mutossi in aria e in nubi, la voce in tuono, l' occhio sinistro in Sole, e il destro in Luna; le braccia e le gambe divennero le quattro regioni della terra, che stanno ai quattro punti cardinali; i muscoli e le vene furono gli strati diversi, di cui si compone il Globo terraqueo; il sangue si cangiò nelle acque de' fiumi, i capelli e la barba in costellazioni celesti, la pelle tutta vellosa in erbe e alberi, i denti e le ossa in metalli, il midollo in pietre preziose; e finalmente — «oh poca nostra nobiltà di sangue!» — dai parassiti, che in quell'epoca così lontana dall' invenzione del pettine dovevano pullulare in abbondanza prodigiosa sul suo capo, nacque la specie umana.

Phan-ku è anche riguardato come lo stipite delle generazioni imperiali;[2] e in una immaginaria cronologia si trova a capo della lista delle dinastie favolose, che i Cinesi suppongono abbian dato ordine all' universo, e costituita l' umana società. Riguardato sotto questo aspetto, da lui procedettero tre linee di discendenti, la prima chiamata degli «Imperatori celesti» (*Thien-huang-shih*), la seconda degli «Imperatori terrestri» (*Ti-huang-shih*), la terza degli «Imperatori umani» (*Jên-huang-shih*). I primi furono dodici fratelli, che regnarono per lo spazio di 18,000 anni; undici fratelli furono i secondi, e regnarono 11,000 anni; i terzi furono nove, che per

---

1 *Khang-hsi-tse-tien*, clas. 108, f. 63, v.

2 *Khang-hsi-tse-tien*, *loc. cit.*

45,000 anni governarono le nove provincie dell'Impero. S'ebbe per tal modo un periodo di 74,000 anni, che fu detto dei *San-thsai,* o delle tre potenze; nel quale gli uomini cominciarono a computare vagamente il tempo, distinguendo il giorno e la notte, i mesi e gli anni, e a regolare alquanto il modo di vivere. Vennero in appresso altri due personaggi; e questi furono *Yu-chao-shih* e *Huo-sui-shih.* Il primo ridusse la popolazione, fino allora nomade, a dimorar fissa in alcun luogo; insegnando a scavar grotte ne' fianchi de' monti, le quali servissero d'abitazione nel tempo d'inverno, e a fabbricar certe capanne su gli alberi, a guisa di nidi d'uccelli, per l'estate. Ma non si conosceva ancora il mezzo di produrre il fuoco; e gli uomini si cibavano di frutta e di erbe, e divoravano come le fiere la carne cruda degli animali, di cui bevevano anche il sangue. Venne *Huo-sui-shih,* che insegnò finalmente ad accender legna, sfregandone insieme due pezzi sino a far scintille, e a cuocere le vivande: egli regnò 36,000 anni. Da questo periodo favoloso s'entra quindi nel leggendario, che incomincia con l'imperatore *Fu-hsi,* 2852, o secondo altri 2738 anni av. C.

Alcuni libri cinesi che trattano siffatte favole, come l'*Yüan-ming-pao,* contano invece, dal primo commuoversi del caos sino a *Fu-hsi,* una lunga serie di dinastie, che si successero per milioni di anni, i quali furono divisi in dieci epoche chiamate *Ki.* La prima di esse comprende il regno dei *San-huang* o delle tre famiglie di sovrani, i celesti, i terrestri e gli umani; e *Yu-chao-shih* e *Huo-sui-shih* sarebbero esistiti durante l'ottava di queste epoche.

Con *Fu-hsi* incomincia pertanto quell'epoca che i Cinesi chiamano *wai-ki* «preistorica»; e che serve come d'introduzione agli annali scritti da' più rinomati autori

della Cina. *Fu-hsi,* oppure *Pao-hsi,* chiamossi anche *Fêng* « vento », e ricevette l'epiteto di *Thai-hao* « il Gran celeste »; perchè sua madre divenne incinta per influenza del Cielo; e lo partorì dopo dodici anni di gravidanza. Fondò il suo regno in un territorio, che risponde a una parte dell'odierna provincia di *Ho-nan;* e i vantaggi che arrecò al popolo, durante il tempo del suo governo, furono tali, che d'allora la Nazione incominciò propriamente a uscire della barbarie, nella quale era sempre immersa, non ostante l'opera di quei favolosi personaggi che lo precedettero. A lui si attribuiscono la istituzione del matrimonio, e altre leggi che sono stimate la base del viver civile. Egli compose i caratteri ciclici, per notare il tempo; e inventò pure alcuni strumenti di musica, della quale dette le regole principali. Successegli *Shên-nung,* il « Divino agricoltore », così chiamato perchè il primo costruì l'aratro, e insegnò al popolo l'agricoltura. Anche egli venne al mondo per virtù celeste; e avendo regnato sotto l'influsso del quarto elemento, fu detto *Yen-ti* o « Imperator del fuoco ». *Huang-ti,* cioè l'« Imperatore giallo » ovvero l'« Imperatore terrestre », inquantochè *Huang* è anche il nome della terra, regnò dopo *Shên-nung.* Nato miracolosamente come gli altri, contribuì anch'egli al benessere della Nazione; trovò il modo di fabbricare arnesi e utensili in terra cotta e in metallo; innalzò un edifizio a guisa di reggia; divise il suo regno in varie provincie e ne tracciò la mappa. Inoltre costruì alcuni strumenti matematici, inventò l'arte del calcolo, compose un calendario, fabbricò battelli e carri, studiò la virtù delle erbe, e fondò la scienza medica. Morto all'età di cento undici anni, lasciò il trono a *Shao-hao,* detto anche *Kin-thien:* così chiamato forse perchè regnò sotto l'influsso del secondo elemento, che è il metallo o *Kin;*

dopo di lui venne *Cuan-hü*, soprannominato *Kao-yang*, il quale pose le basi dell'astronomia. Questi cinque personaggi sono conosciuti coll'appellativo di *U-ti* o « Cinque Imperatori ».[1] In essi, come è facile accorgersi, s'è voluto personificare i varii gradi di civiltà, pe' quali è passata la Nazione Cinese, prima d'arrivare al suo storico fondatore *Yü*; mentre, nel sistema cosmogorico, questi sovrani personificano i cinque elementi, come il supremo di essi, lo *Shang-ti*, personifica il caos. *Ti-kuh*, *Ti-cih*, *Yao*, *Shun*, e finalmente *Yü*, fondatore della dinastia degli *Hsia*, e dal quale i Cinesi, ne' loro annali, incominciano il periodo storico, vennero dopo questi « Cinque Imperatori », ed ebbero, l'un dopo l'altro, lo scettro dell'Impero di Mezzo.

Cerchiamo ora di ridurre a sommi capi quel che abbiamo detto fin qui. L'antica religione della Cina era tutt'altro che un puro monoteismo, come l'hanno preteso alcuni, e come altri lo sostengono anc'oggi. Tutta la natura si manifestò invece a quel popolo animata da un numero sterminato di Genii, che furono distinti in Superni, Inferi e Umani. I primi formano una specie di gerarchia attorno allo *Shang-ti*; i secondi invadono i monti, i fiumi, i boschi: si fanno i protettori delle contrade: ogni distretto ha il suo, il quale ne' tempi di grande pro-

[1] Alcuni danno il nome di *San-huang*, ai tre sovrani *Fu-hsi*, *Shên-nung* e *Huang-ti* (oppure *Fu-hsi*, *Niu-wa* di lui sorella, e *Shên-nung*, come altri vogliono); distinguendo i *San-huang*, di cui abbiamo parlato più sopra (cioè il *Thien-huang*, il *Ti-huang* e il *Jên-huang*) coll'epiteto di *Shan-ku San-huang* o « i *San-huang* dell'alta antichità », e chiamano *U-ti* gl'imperatori *Shao-hao*, *Cuan-hü*, *Ti-kuh*, *Yao* e *Shun*, (oppure *Huang-ti*, *Cuan-hü*, *Ti-kuh*, *Yao* e *Shun*).

sperità apparisce agli uomini sotto forma d'un animale favoloso, d'un *Khi-lin* per esempio o d'un *Fung-huang;* gli altri finalmente sono i genii tutelari d'ogni famiglia, della quale furono gli antenati.

Nei libri canonici e nei classici inoltre non si fa mai parola di rivelazione personale; non si trova esposta una teoria della creazione, nè alcuna congettura sulla formazione del mondo e degli esseri. La Natura e l'avvicendarsi de' fenomeni d'ogni specie sono la espressione delle leggi della Natura stessa. Nemmeno si fa menzione di pene da soffrirsi dopo la morte: si parla di un Cielo, è vero, ma l'Inferno e il Purgatorio sono affatto sconosciuti. La casta sacerdotale era anch'essa ignota ai Cinesi dell'Antichità.

Veniamo alla Morale. Essa, come vedemmo in principio di questo libro,[1] si fonda tutta su l'osservanza di cinque doveri, riguardati come i cardini della società, i quali sono: l'affetto tra genitori e figliuoli, la fedeltà e la giustizia tra principe e suddito, la condiscendenza tra marito e moglie, la deferenza tra vecchi e giovani, la lealtà tra gli amici. Questi doveri sono nati coll'uomo stesso; imperocchè, dice lo *Shih-king,* il Cielo dando nascimento alle moltitudini dette pure a ciascuno individuo doti speciali, e leggi proprie a governarle. Il «Libro delle Istorie» ci ha appena mostrato il Popolo ci-

---

[1] Vedi a p. xxxiii. Intorno all'antica religione della Cina, oltre le opere già citate, si potrà consultare: W. H. Medhurst, *A Dissertation on the Theologis of the Chinese,* Shanghae, 1847. — Joh. Heinrich Plath, *Die Riligion und der cultus der alten Chinesen,* München, 1862-63. — Lo stesso, *China vor 4000 Jahren,* München, 1869. — Ed. Biot, *Recherches sur les moeurs des anciens Chinois, d'après le Shi-king,* nel *Jour. Asiat.*, 1843. — A. Severini, *Il Dio dei Cinesi,* Firenze, 1867.

nese quasi uscito allora dalla barbarie, che c' insegna che il savio *Shun* fu incaricato dall' imperatore *Yao* di fare osservare questi cinque obblighi supremi.[1] La virtù sta nel pieno adempimento di essi; e gli uomini, che per eccellenza la ebbero, furono quei grandi dell'Antichità, di continuo portati a modello, a ogni pagina, ne' libri di quelle genti. Bisogna prenderli ad esempio: da ciò dipende la felicità dell' uomo, e la pace e la prosperità dello Stato. Laonde Confucio e la sua scuola non si stancan di ripetere: «Imitate la virtù degli avi, e renderete illustre la patria vostra».

Capitolo II.

Confucio e la sua scuola.

La Cina ai tempi di Confucio. — Vita del Filosofo. — Leggenda. — La scuola di Confucio. — Culto tributato al Filosofo. — Unificazione dell' Impero Cinese, e incendio dei libri. — Ritrovamento delle scritture canoniche e classiche.

§ 1. — Più di undici secoli avanti l' era nostra incominciò a regnare nell' Impero di Mezzo la dinastia che vide nascere Confucio, Mencio e altri filosofi di questa scuola, i quali elaborarono e composero quei libri che chiameremo « Le Scritture sacre della Cina »: sacre, non perchè opera soprumana, ma perchè contengono molte di quelle verità, che più tardi, sotto altra forma, apparvero anche in altri codici di morale e di religione, compilati coll' aiuto e per comando d' alcun Dio. *Wen-wang*

---

[1] *Shu-king*, II, I, 2.

e il suo figliuolo *Wu-wang,* i due primi di questa stirpe reale, che fu detta dei *Ceu,* dal nome del principato, che era loro appannaggio quando imperavano i *Shang,* sono tra' santi, dai quali Confucio dice d'aver attinta la sua dottrina.[1] Il territorio di cui essi diventarono sovrani, era circa un terzo di quello che forma la Cina d'oggi: l'antico delta del Fiume Giallo, la valle inferiore del medesimo, e il bacino del fiume *Wei,* erano le terre del regno di *Ceu.*[2] Il quale al nord confinava col principato di *Tsin,* al sud col principato di *Thsu,* all'ovest con quello di *Thsin,* all'est con quello di *Wu* e col mare.

La dinastia dei *Ceu* a giudicare dalla virtù dei suoi primi sovrani pareva destinata, come quella dei *Shang,* che fu una volta la preferita del Cielo,[3] a prosperare e a perpetuarsi; eppure non tardò anch'essa a uscire dalla buona strada, e, d'anno in anno perdendo della sua grandezza, ad avvicinarsi a un totale sfacelo. Gli Stati limitrofi invece, che da feudatari divennero suoi nemici, si andavano accrescendo; e in breve giunsero ad occupare un territorio di molto maggiore dei dominii di *Ceu,* o del Reame di Mezzo; il quale, stretto come d'assedio da que' formidabili rivali, era in continuo pericolo di soccombere. Il disordine politico e sociale della Cina, dopo i primi re della schiatta, di cui discorriamo, andò sempre aumentando; e a' tempi di Confucio era tale, che Mencio lo paragona alla generale devastazione prodotta dalle

---

1 Vedi più oltre.

2 La Cina propriamente detta si estende oggi, all'incirca, dal 20° al 40° lat. nord, e del 100° al 121° long., e abbraccia presso a poco 20° in quadrato di superfice; la Cina dei *Ceu* si estendeva dal 33° al 38° lat. nord, e dal 106° al 119° di long.

3 Vedi *Shih-king.*

acque, che circa tremila anni innanzi avevano sommerso il paese:[1] e come il grande *Yu* volle mettere un riparo a quel disordine della natura,[2] così Confucio si credè destinato a ristabilire l'ordine morale nella società. Ora, quando questo filosofo venne al mondo, il reame di *Ceu,* notabilmente diminuito, non comprendeva che una piccola estensione di terra, che oggi sarebbe presso a poco la parte nord-ovest della provincia dell'*Ho-nan.* Gli Stati d'intorno erano in numero di venti; e tra questi era il reame di *Lu,* che occupava una parte di quella che oggi chiamasi provincia di *Shan-tung.* Fu appunto in un villaggio di questo reame, la cui città principale[3] era capitale della Cina al tempo degl'imperatori *Shên-nung* e *Shao-hao* (3000 av. C.),[4] che nacque il Filosofo, del quale ora dobbiamo occuparci.

§ 2. — Per scrivere di quest'uomo straordinario, come richiederebbe l'importanza dell'opera da lui compiuta, la fondazione cioè della civiltà mongola, non basterebbe l'intero volume che noi abbiamo consacrato alle credenze religiose e filosofiche dell'Asia orientale. Laonde non ci sarà fatto carico, se ci terremo a esporre le cose principali e caratteristiche, tanto da non uscire dai limiti stabiliti dall'indole generale del nostro lavoro. Nel narrare la vita del Filosofo cinese saremo dunque brevi; e ci basterà di rimandare alle fonti, o a quegli autori europei, che hanno di lui più ampli ragguagli. Ora, le fonti, da cui hanno attinto i Cinesi e gli Europei, sono in

---

1 *Mêng-tse,* III, II, IX, 11.

2 Vedi a pag. 261.

3 *Lu-Chêng,* odierna *Khiu-fu hsien* nel circondario di *Yen ceu-fu,* provincia di *Shan-tung.*

4 Vedi a pag. 294.

primo luogo le opere che si possono riguardare come di Confucio, perchè compilate in parte da lui, o contenenti i suoi pensieri e le sue massime; e tra queste opere specialmente il *Lun-yü,* del quale in appresso parleremo distesamente. Dopo vengono i filosofi e i letterati che insegnarono o scrissero negli ultimi quattro secoli avanti l'era cristiana: primo dei quali *Mêng-tse* (450 av. C.), o *Mencio,* come è conosciuto tra noi; *Meh-ti* suo contemporaneo; *Siun-huang* suo oppositore in ciò che concerne la natura dell'uomo; *Cuang-tse* e *Lie-tse,* seguaci della « Dottrina del *Tao* », che fiorirono nel III secolo av. C., ed altri ancora. Dopo viene il più famoso storico della Cina, *Sse-ma-thsien,* il quale nella sua egregia opera, che porta il titolo di *She-ki* « Memorie storiche », dedica il Libro XLVII (intitolato *Khung-fu shih-kia*) a parlar lungamente della famiglia del Filosofo: e il Libro LXVII (intitolato *Cung-ni ti-tse lie-cuan*) a parlare della scuola confuciana.[1] Ma l'opera che più delle altre ha fornito materia per scrivere la vita di questo Savio, è quella conosciuta col titolo *Khung-tse kia-yü yüan-cu* o più comunemente con quello abbreviato di *Kia-yü,*

---

[1] *Sse-ma-Thsien,* conosciuto in Cina comunemente col titolo di *Thai-she-kung,* e in Europa con quello, non so quanto appropriato, di Erodoto cinese, nacque intorno il 160 av. C. e morì l'85 av. C. Una parte dei materiali del *She-ki* incominciò a raccoglierli *Sse-ma Thang,* padre dell'autore suddetto. Queste memorie istoriche, incominciando dall'antico sovrano *Huang-ti,* (2697 av. C.), vanno fino a *Wu-ti* degli *Han* (140 av. C.). L'opera è divisa in cinque sezioni: I ricordi storici intorno i sovrani (*Ti-ki*); II prospetti cronologici (*Nien-piao*); III scienze, lettere e arti (*Pa-shu,* letteralmente: « Gli otto trattati » intorno, 1 ai Riti, 2 alla Musica, 3 all'Armonia, 4 alla Cronologia, 5 all'Astrologia, 6 al servizio de' Sacrificii, 7 all'idrografia, 8 ai pesi e misure); IV storia genealogica (*She-kia*); V storie staccate o narrazioni (*Lie-cuan*).

la quale fu compilata da *Wang-suh* in sul cominciare del III secolo d. C., e, si crede, da un libro di varii secoli più antico, che portava lo stesso titolo e conteneva molte tradizioni su le dottrine e la persona di Confucio.[1] Da queste opere principalmente trassero notizie sulla vita del Filosofo il Couplet, il Noel, lo Schott,[2] l'Amiot,[3] il Pauthier,[4] il Thornton,[5] il Legge;[6] e finalmente il dotto sinologo Enrico Plath, il cui lavoro intitolato *Confucio, la sua scuola, la sua vita e la sua dottrina* riuscirà, intorno a tal soggetto, più d'ogni altro utile allo studioso.[7]

Gli antenati di Confucio erano originarii del reame di *Sung*, e furono perciò detti *Sung-jên* o « Gente di Sung ». Ecco quel che si narra di loro: *Wei-tse Khi*, ossia *Khi* principe di *Wei*, riparò nel detto Stato di *Sung*, quando *Wu-wang*, capo della dinastia dei *Ceu*, disfece l'ultimo re della stirpe dei *Shang*. Da questo *Wei-tse Khi* discese un tal *Khung Fu-kia*, che si crede

---

1 Intorno a questa opera si consulti: *Ueber die Quellen zum Leben des Confucius, von* Dr. Joh. Heinr. Plath. München. 1863.

2 *Entwurf einer Beschreibung der chinesischen Liberatur*, Berlin, 1854; — KUNG-FU-DSU, *Der chinese Weisen und seiner Schüler*. Halle, 1826.

3 La vita di Confucio scritta dal padre Amiot occupa tutto un volume in 4°, che è il Vol. XII delle *Mémoires concernant les Chinois*, ed è giudicata severamente dal Plath.

4 *Description historique et géographique de la Chine*, nel vol. I da pag. 121 a 183 si contiene la vita di Confucio, compilata in gran parte su quella dell'Amiot.

5 *History of China* da pag. 151-215.

6 *The Chinese Classics*, vol. I, *Prolegomena*, pag. 56-113.

7 *Confucius und seiner Schüller Leben und Lehren*, München, 1867-1873.

sia il primo antenato della famiglia *Khung*,[1] d'onde nacque Confucio. In quanto poi alla cagione che condusse i *Khung* nel reame di *Lu*, un commento, scritto da un contemporaneo del Filosofo, alla cronica di quel regno, dice fosse la seguente. Un gran magistrato della corte dei *Sung*, avendo veduto per la via la moglie di *Khung Fu-kia*, il quale anch'egli aveva una carica a corte, se ne innamorò perdutamente, e ucciso il marito, si ebbe la moglie; e preparavasi a sterminare la famiglia, quando i figliuoli di *Khung Fu-kia*, per fuggire dalle mani di quell'uomo potente, andarono a stabilirsi nello Stato di *Lu*. Ivi, dopo quattro generazioni, nacque *Khung Shu-liang-hsi* padre del nostro filosofo, la cui famiglia era già divenuta una delle più illustri del paese. Costui, che era anche uno dei principali magistrati del reame, era ambizioso d'avere un erede maschio; ma la sua moglie legittima non gli dette che nove figliuole: un fanciullo lo ebbe da una sua concubina; ma era così difettoso nella persona e malato, che non prometteva d'essere un valido sostegno della casa. Rimasto vedovo a settant'anni, non ostante la sua età avanzata, volle rimaritarsi per avere l'ambito rampollo, e fece chiedere la mano d'una delle fanciulle della famiglia *Yen*. Il pa-

[1] Ecco la genealogia della famiglia *Khung* fino a Confucio:

Khung Fu-kia
|
Khung Mu-kin-fu
|
Khung Cih-i
|
Khung Fang-shu
|
Khung Pe-hsia
|
Khung Shu-lian-hsi
|
Khung Khiu-Cung-ni (*Confucio*).

dre *Yen* aveva tre figliuole; e ricevuta la richiesta di *Shu-liang-hsi*, disse loro: L'uomo che chiede una di voi per isposa è vecchio assai, brutto, volubile, collerico, del peggio carattere possibile, ma è potente e io desidero averlo alleato. Chi di voi tre lo vuole a marito? Le fanciulle stettero zitte un pezzo; finalmente la maggiore, chiamata *Wei-tsai*, per compiacere al padre, acconsentì a prendere il vecchio vedovo. Un anno dopo le nozze, nella città di *Tseu*,[1] di cui *Shu-liang-hsi* era magnate, nacque un fanciullo, a cui fu posto il nome di *Khiu*, e più tardi anche quello di *Cung-ni*;[2] e fu quel filosofo che l'Europa conosce col nome di Confucio (551 av. C.).[3] Tre anni dopo il vecchio *Khung* morì.

La fanciullezza del nostro filosofo è poco conosciuta. I biografi scrivono di lui quel che in generale scrivono sempre della fanciullezza degli uomini che divennero illustri; e quel che tutti i genitori dicono dei loro figliuoli anche quando non divengono, tutto al più, che i padri dei loro nipoti: accennava insomma fin da bambino a diventare un portento. A sette anni incominciò a frequentare la scuola, dove fece quel profitto, che ognuno si può immaginare. A diciannove anni prese in moglie una fanciulla

1 Questa città, o villaggio che fosse, era nel distretto di *Chang-phing*, odierno *Sse-shui*, nel *Shan-tung*.

2 La data della nascita di Confucio è generalmente dagli storici registrata come appresso: 31° giorno (o secondo altri 4°) del 11° mese del 47° anno del ciclo, regnante nel reame di *Lu* da 22 anni il principe *Siang-kung*, e nel Reame di Mezzo, ossia nello Stato di *Ceu*, da 21 anni il re *Ling*. Questa data cadrebbe l'anno 551 av. C.

3 Da *Khung-tse*, o *Khung fu-tse*, ossia il filosofo della famiglia *Khung*, che i primi missionari cattolici latinizzarono in *Con fucio*. Il monosillabo *tse* che volgarmente significa «fanciullo», in cinese significa anche «savio, filosofo».

de' *Kien-kuan,* famiglia che abitava il vicino reame di *Sung;* e un anno appresso ebbe un figliuolo, a cui pose nome *Li-yü* « Pesce Carpo », o *Li Peh-yü:* perchè in tale occasione il Signore di *Lu* gli mandò in regalo un bel pesce *Li.*[1] Giunto all'età di venti anni, *Cao-kung,* che era allora il sovrano di *Lu,* gli conferì la carica di *Wei-li*[2] « Ricevitore delle tasse sui pascoli », e quella di *Ci-li,* « Guardiano delle pecore e de' buoi destinati a' sacrificii ». Per quanto modesti fossero questi ufficii, e poco conformi alle occupazioni della maggior parte de' filosofi, egli li adempì con tutta coscienza e grande zelo: con quello zelo, che messe più tardi negli altri ufficii, ben più importanti, di Governatore e di Ministro. Inquantochè, secondo il parere di Confucio, che dovrebbe essere quello di tutti, l'uomo bisogna che faccia sempre il suo dovere; anche quando è un filosofo, una persona di vaglia, a cui sia affidato un ufficio, che stima inferiore ai proprii meriti. Infatti il nostro *Cung-ni,* quando i suoi conti tornavano, e i suoi animali erano ben pasciuti e grassi, altero d'aver così ben compito l'obbligo suo, provava la stessa sodisfazione di quando escogitava il commento a' Libri canonici.[3]

---

[1] *Kia-yü,* xxxix, 6. — Non si dice quanti altri figliuoli avesse il filosofo; certo ebbe oltre a *Li-yü* anche una figliuola, perchè di essa si parla incidentemente nel *Lun-yü,* v, 1, dicendo che la maritò al suo discepolo *Kung Ci-cang.*

[2] In Mencio si trova invece che il Principe gli conferì la carica di *Cheng-thien;* ma il comento alla breve vita di Confucio, che precede il *Lun-yü,* dice che l'ufficio di *Ci-li* è lo stesso di quello che Mencio chiama *Cheng-thien.* Vi è anche un po' di disaccordo intorno alla natura di tali ufficii. Il comento a un passo di Mencio dice, che l'*Wei-li* era un soprintendente ai magazzini, e secondo altri, ai granai; e il *Cheng-thien,* un ispettore delle pasture. *Mêng-tse,* v, ii, v, 4.

[3] *Mêng-tse. Loc. cit.*

La morte della madre,[1] che avvenne mentre egli era nel suo ventiquattresimo anno, lo indusse a lasciare que' pubblici impieghi; e per assopire il dolore di quella perdita s'applicò totalmente alla filosofia, ritirato nella solitaria sua casa. Ma a poco a poco quell'asilo divenne il convegno di tutti i giovani amanti del sapere, a' quali talora era maestro, talora compagno di studio; e la sua fama non tardò eziandio a varcare i confini del suo paese natale. Fu per tal modo che egli cominciò a fondare quella scuola, a cui la Cina è debitrice di una civiltà così durevole. Ne' discepoli, che fin d'allora s'andò procurando, sopra ogni cosa voleva che predominasse la costanza; « perchè il fardello dell'uomo di lettere è grave, e la via è lunga ».[2] L'antichità era il suo studio prediletto; e que' vecchi filosofi e sovrani, padri d'un popolo fanciullo, al quale avevano insegnato i primi passi del viver civile, erano i modelli, a cui s'ispirava. « Innal-
« ziamo, diceva egli a' suoi scolari, l'animo nostro con
« la lettura delle *Canzoni,* che ci dipingono la vita dei
« nostri padri; procuriamo di condurci secondo gl'in-
« segnamenti del *Libro dei Riti;* e perfezionamoci i
« sensi con lo studio della musica ».[3] La musica, che principiò a studiare a ventinove anni sotto il maestro *Sih-hsiang,* fu una delle sue più gradite occupazioni; e non cessò mai, fin da vecchio, di lodarne la eccellenza, come mezzo di educare lo spirito, e render miti i costumi.[4]

---

[1] Essa fu sotterrata sul monte *Fang-shan,* dove fu pure sotterrato il padre di Confucio, presso *Kiu-fu,* provincia di *Shan-tung.*

[2] *Lun-yü,* VIII, 7.

[3] *Lun-yü,* VIII, 8.

[4] Il *Lun-yü,* XVIII, 9, nomina varii maestri di musica di quel tempo, e tra questi *Shih-hsiang.*

Trascorsi dieci anni in mezzo a siffatte occupazioni, ebbe desiderio di far conoscere le sue dottrine oltre la patria, e di estendere così l'efficacia di quelle. Perciò, avendolo il principe di *Ceu* mandato a invitare a corte, per avere consiglio in certe questioni di cerimoniale, intorno al quale Confucio passava per maestro; questi accettò l'invito del sovrano, e recossi nel vicino reame.[1] Un'altra cagione lo mosse a far quel viaggio; e fu che in quel paese abitava un uomo, il quale aveva già fatto dir molto di sè; ed era per la sua scienza salito in gran fama. Costui era *Lao-tse,* che Confucio, da molto tempo, ardeva di conoscere. Noi abbiamo più avanti fatto menzione del colloquio che ebbero i due filosofi;[2] l'uno già inoltrato negli anni, e poco amante della società degli uomini, che non stimava gran fatto degna di troppo seria occupazione; l'altro, giovane pieno d'ardore per ricondurre i governanti e i popoli in sulla via tracciata dagli antichi savii, dalla quale s'erano di gran lunga scostati. Alcuni autori cinesi ricordano i propositi che tennero in quel colloquio, che la tradizione pretende di aver conservato,[3] e intorno al quale non possiamo ora trattenerci di nuovo.

Il nostro filosofo ritorna poco appresso in *Lu,* ma tosto ne riparte per condursi nel regno di *Thsi,* dove lo invitò il principe *King-kung.*[4] Aveva allora trentacinque anni. Partì con pochi discepoli, ma appena uscito

---

[1] *Kia-yü,* XI, 1-3. — *She-ki,* XLVII, 4.

[2] Vedi pag. XXXVII-XXXVIII.

[3] Vedi *Cuan-tse,* III, cap. *Thien-yün,* 57-59. — *Kia-yü,* XI, 1*v*; XII, 6*v*.

[4] *Kia-yü,* XIII, 9.

dalla città, una folla di giovani volle seguirlo. A Confucio non piaceva che costoro trascurassero a quel modo i doveri di figliuoli, abbandonando le loro case e i loro parenti; ma lasciolli fare, senza pertanto incoraggiarli; persuaso che ai più verrebbe meno l'ardore, il quale spesso la gioventù crede di possedere prima d'aver misurate le proprie forze; e convinto d'altra parte che non mancherebbe, durante il viaggio, occasione d'istruir loro con l'esempio: e l'esempio non mancò. Arrivata ai confini del regno di *Lu*, la comitiva incontra un uomo che s'era allora allora impiccato a un albero. Lo salvano dalla morte; e Confucio sceso dal carro gli domanda la causa di quell'atto disperato. « Negli anni della mia giovanezza, risponde quell'uomo, non ebbi altra passione che lo studio, altro desiderio che di conoscere, altro piacere che il possedimento della scienza. Lasciai la casa paterna e viaggiai pel mondo. Tornai dotto; ma i miei genitori erano morti; e io non avevo fatto nulla per loro; m'ero arricchito di sapere, ma non avevo sollevato dalla miseria mio padre e mia madre. Sono un filosofo, mi dissi, andiamo alle corti a consigliare i principi e i ministri; ma i principi e i ministri si godevano la vita, e si burlarono di me. Degli amici ne avevo molti; mi rivolsi a loro; eglino, pensai, apprezzeranno la mia scienza, mi stimeranno, o almeno mi saranno larghi di consolazioni. Ma nessuno più si ricordava di me, o voleva ricordarsene. Ritornai in patria; ero vecchio, senza figliuoli, senza amici; tormentato dai rimorsi per la mia condotta passata, disperato per l'avvenire, tentai uccidermi ». — Confucio consolò come potè quell'infelice; poi rivoltosi ai discepoli disse loro: avete udito, miei giovani amici, le parole di quest'uomo? Vi siano esse d'ammaestramento. — Quindi risalito in carro proseguì la strada

verso il paese di *Thsi,* accompagnato da pochi, mentre i più se ne andarono alle case loro.[1]

Confucio non fece ritorno nel paese di *Lu* che all' età di quarantatrè anni (508 av. C.). Quello Stato era allora in pieno disordine, a cagione del mal governo; e specialmente per opera di un tal *Yang-hu,* gran dignitario che tentava usurpare il potere sovrano; laonde il nostro filosofo si tenne lontano da tutti i pubblici affari, e si dette nuovamente ai suoi studii prediletti; e in particolare modo a interpretare e illustrare lo *Shih-king,* lo *Shu-king* e il *Li-ki,* e a coltivare la musica. Egli passò così nove anni in mezzo a molti discepoli; quando le cose del governo volgendo al meglio, si decise ad accettare la carica di Governatore di *Cung-tu,*[2] che gli offrì *Ting-kung,* allora principe di *Lu* (499 av. C.). Dopo un anno fu fatto « Soprintendente ai Lavori pubblici » (*Sse-kung*) e poco appresso « Supremo amministratore della Giustizia » (*Ta-sse-keu*), carica che tenne dieci anni, quindi fu creato Ministro di Stato. Erano appena tre mesi che egli amministrava la cosa pubblica, che il paese di *Lu,* dicono le storie, ebbe un governo perfetto, sì che gli Stati vicini lo presero tutti a modello.

Dopo questo breve periodo di vita ufficiale, Confucio volle intraprendere un nuovo viaggio fuori de' confini del suo paese, affine di vedere come i governi dei piccoli reami, che allora costituivano la Cina, si mantenessero fedeli alle dottrine, che egli dapprima aveva loro insegnate con la parola, poi coll' esempio. Ma non ebbe molto a lodarsi di questo suo proposito. Visitò molte

---

[1] *Kia-yü,* VIII, 19.

[2] Oggi città di *Tung-phing ceu* nel *Yen ceu-fu,* provincia di *Shan-tung.*

corti, fu onorato secondo il suo merito; ma si accorse eziandio che principi, ministri, magistrati, eran lontani dal governare e amministrare con quella rettitudine, che egli avrebbe voluto. La virtù era, se vuolsi, apprezzata da quasi tutti in teoria, ma in pratica il vizio era sempre il preferito, e regnava nella corte come nella piazza. Dopo diverse vicende, che ebbe durante il viaggio, disingannato e scorato tornò in patria all' età di anni sessantotto. Non volle più immischiarsi in cose di governo, non volle ufficii di sorta; e attese soltanto a studiare gli antichi, le cui virtù disperava oramai di far rinascere. Fu in questo tempo e negli ultimi anni di sua vita, che egli s' applicò al *Li-ki*, corresse e ordinò le odi dello *Shih-king*, scrisse intorno all' *Yi-king*, continuò ad occuparsi di musica; e da ultimo compilò la storia del reame di *Lu* (479 av. C.): due anni dopo compiuto questo suo lavoro, morì in età di settantatrè anni (477 av. C.).[1]

§ 3. — La vita di questo savio, di cui può andare orgogliosa non solo la Cina, ma l' umanità, non presenta, come s' è veduto, nulla di straordinario. Se si eccettua quella parte data agli studii, il restò può essere la vita menata da qualsiasi onesto funzionario pubblico. Quel che reca maraviglia è appunto tanta semplicità: è la

---

[1] La tomba del Filosofo, conosciuta col nome di *Hsüan-shêng mu* « La tomba del Savio universale », è presso *Kiu-fu*, nella più volte nominata provincia di *Shan-tung*. La leggenda narra che l' imperatore *Shih-Huang-ti* (vedi più oltre a pag. 323 e seg.) avendo scoperchiata detta tomba, vi trovò dentro una memoria scritta che diceva: « Nelle generazioni future vi sarà un ribaldo, « che si farà chiamare Primo imperatore supremo della stirpe dei « *Thsin* (*Thsin Shih-Huang-ti*), il quale profanerà la mia casa, « e metterà sossopra tutte le cose mie ».

quasi assoluta mancanza d'alcuno di quei fatti, che si riscontrano nella vita di que' pochi, i quali diventarono come la incarnazione d'un'intera civiltà. Quest'uomo, senza darsi per una natura superiore, senza allontanarsi dalla società dei suoi simili, e starsene in una prudente e misteriosa inazione, senza parlare di cose arcane in un linguaggio incompreso dai più; ma al contrario, con parole intese da tutti, parlando dei doveri di tutti, e praticandoli il primo, riuscì a trasformare un popolo, e a protrarre l'efficacia dei suoi insegnamenti per circa ventiquattro secoli. Un tal fatto, che per noi può essere inesplicabile, è tuttavia un di quei fenomeni, co' quali la Cina ha non di rado maravigliato il mondo occidentale. Ma l'uomo è uomo da per tutto; e se le persone assennate dell'Impero di Mezzo accettano Confucio quale è nella storia; neppure il volgo di quel paese può ammettere che uno, il quale ha fatto cose non comuni, non debba aver fatto anche dei prodigi; o che almeno qualche prodigio non debba avere annunziato la nascita dell'uomo straordinario: perciò come la vita del Buddha, così quella di Confucio fu abbellita dalla leggenda. Ma l'immaginazione cinese non è molto fervida, in fatto di tali produzioni, onde la leggenda di Confucio, in paragone di quella del Buddha, è davvero meschina. Tutto si riduce a far discender il filosofo da un lungo ordine di magnanimi lombi, che va fino a' tempi favolosi; a farlo nascere in virtù d'uno dei tanti genii, che animano la natura; e a certe apparizioni strane il giorno della nascita. In un libro, scritto nel IV secolo dell'era nostra, e che porta il titolo di *Shih-i-ki,* nel qual l'autore vuol fare intendere d'aver registrate le cose omesse negli annali dell'Impero, si trova la breve leggenda della vita del Filosofo, che io riporto qui sotto; e che credo che sia la più

antica; imperocchè spesso è citata in questa forma dagli autori, i quali dicono d'averla tolta dal detto libro.

« Si narra dunque che una fata, per nome *Kien-ti,* « in sul cominciare della dinastia dei *Shang* (1766 a. C.) « passeggiando per un campo di gelsi vide un uccello « nero deporre in terra un uovo bellissimo, ornato di « mille fregi de' più vaghi colori. Essa lo raccolse, e lo « messe in un paniere che coprì ben bene. La notte « sognò la mamma delle fate, che le disse: Cova que« st'uovo e nascerà un santo, che sarà il continuatore « dell'aurea virtù de' vecchi. La donna covò l'uovo, e « dopo un anno si trovò incinta, e passati altri quattro « mesi partorì un figliuolo che fu chiamato *Khi* ».[1] Costui appunto è tenuto per il fondatore della famiglia *Khung,* da cui nacque il Filosofo: egli è una persona storica, essendo figliuolo di *Chêng-thang,* primo imperatore della stirpe dei *Shang,* il quale discendeva in diciottesima generazione da *Huang-ti* (2600 av. C.); e quella fata *Kien-ti* non è che la seconda moglie del detto sovrano. In questo modo il nostro Confucio verrebbe a discendere in linea retta da colui, che è il primo nella serie cronologica degli Imperatori della Cina; e la famiglia *Khung,* la quale esiste anche oggi e gode di certi privilegi, conterebbe circa 4000 anni d'antichità e 12,000 discendenti maschi. In quanto al nome di *Khung,* ecco come ebbe origine. Un'altra opera cinese, narrando un po' diversamente il fatto dell'uovo, dice che *Kien-ti,* moglie dell'imperatore *Chêng-thang,* avendo ingoiato un uovo di rondine, partorì un figliuolo che fu chiamato *Khi,* e al quale fu poi dato anche il nome di *Tse* e il soprannome di *Yi;* ora, da *Yi* e *Tse* venne il nome di *Khung.*[2]

---

1 *Shih-i-ki,* lib. II, fol. 2, 3.

2 Vedi *Khang-hsi-tse-tien,* clas. XXXIX, fol. 2 v, 1.

Da *yi* e *tse* venne *khung?* domanderà il lettore, quasi spaventato, non ostante che abbia dinanzi agli occhi i miracoli della moderna linguistica! — È da rispondere, che bisogna fare attenzione al significato e non al suono: *yi*, che significa volgarmente « unità », è uno dei tanti nomi che si danno alla rondine, *tse* poi vuol dire « figliuolo; e *yi-tse* », figliuolo di rondine; come infatti *Khi* aveva diritto d'esser chiamato, se la sua nascita accadde a quel modo. Ora, il carattere cinese che si pronunzia *khung* è propriamente formato di due parti, le quali separatamente formano le due parole monosillabiche *yi* e *tse* « figliuolo di rondine ». Se poi si troverà curioso, anzi assurdo, il fatto, che due caratteri che separati si pronunziano *yi* e *tse*, riuniti in un solo si pronunzino *khung*; io mi contenterò di scusarmi come soleva un sinologo, del resto valentissimo, quando gli venivano fatte delle osservazioni sulla stranezza della lingua dell'Impero di Mezzo: « Che volete, diceva, non son io che ho fatto il Cinese ».

Comunque sia, questa è l'origine favolosa della famiglia del Filosofo di *Lu*; e, si sa, nella favola, e pur troppo anche in altre faccende di questo mondo, non bisogna pretendere che tutto vada come vorrebbe il buon senso. Torniamo alla leggenda. « È notte: e sulla casa, « dove era *Wei-tsai*, la futura madre del filosofo, si po- « sano due Draghi, scesi dall'alto dei cieli; e allora *Wei-* « *tsai* ebbe un sogno, in cui gli fu rivelato, che ella do- « veva partorire il Savio. Due fate vengono con profumi « a purificare la donna. L'Imperatore celeste discende « in terra: e dal mezzo dei quattro punti cardinali si « ode una musica soave, che invade la stanza di *Wei-* « *tsai*; e una voce nello spazio va gridando: — Il Cielo si « commuove, nasce il Santo; e questo suono inusitato di « flauti e di campane accompagna la sua venuta. — Cin-

« que vecchi venerandi presero posto nella corte della « casa: erano le essenze dei cinque pianeti. Intanto un « *Khi-lin*[1] aveva gettato dalla bocca una tabella di pietra « preziosa con uno scritto che diceva: — Questo figliuolo « dell'essenza del secondo elemento,[2] sarà l'ideale de' so- « vrani che succederà alla cadente dinastia dei *Ceu:* per- « ciò i Draghi si sono aggirati intorno a questa casa, e le « cinque stelle sono scese nel cortile. — *Wei-tsai* co- « nobbe chiaramente che tuttociò era un prodigio divino; « e volle ornare le corna del *Khi-lin* con nastri di seta, « sperando di trattenerlo seco; ma il *Khi-lin* fuggì via. « Quelli che erano presenti al fatto dissero: — Il savio, « che nascerà, essendo progenie di *Chêng-thang,* il quale « esercitò la sovranità sotto l'influsso dell'acqua, sarà « anch'egli un re in ispirito.[3] — In sul finire del regno di « *King-wang* dei *Ceu,* il 24° anno di *Ting-kung* prin- « cipe di *Lu,* un uomo di quel paese per nome *Thsu-* « *shang,* trovò per una gran palude un *Khi-lin.* Con- « fucio lo condusse seco legato per le corna, e poco dopo « accortosi il Filosofo, che la sua vita era al termine, « dopo avere sparse molte lacrime, lasciò che quell'ani- « male se ne partisse ».[4]

---

[1] Il *Khi-lin* è uno dei quattro esseri favolosi che portano buon augurio. Esso è reputato l'incarnazione dell'essenza dei cinque elementi primordiali.

[2] Il secondo elemento, cioè l'acqua. In antico si supponeva che gl'Imperatori regnassero in virtù o sotto l'influsso di uno dei cinque elementi (metallo, acqua, fuoco, legno e terra). *Chêng-thang* dei *Shang* regnò per virtù dell'acqua; e siccome Confucio, secondo la favola, discendeva da quell'imperatore, è chiamato qui « figliuolo dell'essenza dell'acqua », ossia progenie di *Chêng-thang.*

[3] Il testo ha: *Su-wang,* re moralmente, re virtuale, è un epiteto onorifico che vien dato a Confucio.

[4] *Shih-i-ki,* lib. III, fol. 4-5. — Il fatto dell'apparizione di quest'animale, poco avanti la morte del filosofo, è tenuto per vero

Intorno poi a' nomi di *Khiu* e *Ni,* che furono dati a Confucio, la leggenda racconta, che *Wei-tsai* domandò al vecchio consorte il permesso di fare un pellegrinaggio al colle (*khiu*) chiamato *Ni,*[1] per raccomandarsi al Genio di quel luogo, che le desse un figliuolo maschio; e infatti dopo nove mesi da che s'era allontanata dalla casa maritale, partorì per intercessione di quello Spirito un fanciullo, a cui fu imposto il nome di *Khiu Cung-ni,* che in italiano suonerebbe presso a poco: « *Ni* il secondogenito detto Collina ».[2] Ma i più, per togliere ogni cagione di men che onesto pensiero sul conto della madre del filosofo, dicono che il pellegrinaggio al monte

---

anche da alcuni storici. La Cronica di *Lu* narra la cosa come appresso: « In questa primavera, mentre si cacciava a occidente in « luogo detto *Ta-yeh* (nome d'una palude), un uomo chiamato « *Tsu-shang*, cocchiere di *Shuh-sun*, prese un *Khi-lin.* Pen- « sando che fosse un animale di cattivo augurio lo dette al guar- « daboschi. Confucio, vistolo, esclamò: Egli è un *Lin,* e presolo « seco lo condusse alla capitale ». *Chun-thsiu,* XII, XIV, 1. — Altrove si trova che Confucio, addolorato per veder comparire quest'animale in tempo di calamità, quale era quello; e inoltre per non averlo altri conosciuto, e anzi fattogli oltraggio come a bestia di cattivo augurio, esclamasse piangendo: oimè, la mia dottrina è irremissibilmente perduta!

[1] Questo colle detto anche *Ni-shan* o monte *Ni,* è nel *Kiu-fu hsien,* in sui confini di due *hsien,* quelli di *Sse-shui* e di *Tseu,* nella provincia di *Shang-tung.* — Si è veduto, nell'altro capitolo, che nell'antico culto cinese entravano anche i Genii delle montagne. Vedi pag. 265.

[2] Si è detto che *Khung Shu-liang-hsi* ebbe già un figliuolo da una sua concubina, al quale fu dato il nome di *Khung Mêng-pi;* e siccome in Cina i figliuoli d'uno stesso padre, da qualunque donna vengano, hanno gli stessi diritti civili dei figliuoli che nascono dalle altre mogli così dette legittime, Confucio è chiamato, come era infatti, secondogenito.

Ni, per invocare il Genio del luogo, lo fecero insieme marito e moglie: ed è inoltre asserito, che mentre essi salivano la strada del monte, le foglie degli alberi e delle erbe si ergevano, e mentre essi scendevano, le dette foglie si abbassavano, come per salutare quella coppia di sposi. Secondo altri poi, e specialmente secondo gli storici indigeni che sdegnano tali favole, il nome di *Khiu* fu dato al fanciullo, perchè aveva una fronte assai prominente, da farla rassomigliare a una collinetta.[1]

§ 4. — Non ostante che la dottrina di Confucio fosse, com' egli stesso dice, semplice e tale da penetrare da per tutto;[2] sì da poterla compendiare nella massima: « si adoperi ognuno a far l' obbligo suo, ed abbia ognuno per gli altri l' amore che ha per sè stesso »;[3] pure ebbe dapprincipio molti ammiratori, ma pochi seguaci; o almeno pochi sinceri osservanti di quella sublime verità. Dall' elogio enfatico che fa di lui un suo nipote, figliuolo di quel *Li-yü* che nominammo più sopra,[4] parrebbe che il nome di *Khung-tse* avesse presto riempito il mondo intero. « Le sue facoltà, dice egli facendo il ritratto del « savio perfetto, col quale vuole personificare Confucio, le « sue facoltà sono tali che si possono paragonare a una

---

[1] *She-ki,* citato in *Khang-hsi tse-tien,* clas. XXXII, fol. 2, v. 7.

[2] *Lun-yü,* IV, 15.

[3] Così traduco le due parole *Cung* e *Shu,* le quali sono spiegate dal commentatore, la prima: esaurir sè stesso (nel fare il proprio dovere), la seconda: estendere sè stesso o il proprio affetto agli altri. Quest' ultimo senso è più chiaramente espresso in un altro passo del *Lun-yü,* citato dal Dizionario di *Khang-hsi,* dove si trova: — La parola *shu* vuol dire, che ciò che non è desiderato per sè non si faccia ad altri.

[4] Costui è *Ki-Tse-sse* autore del *Cung-yung.*

« immensa sorgente, da cui ogni cosa procede a suo tem-« po: egli si può paragonare al Cielo e alla Terra, che con-« tengono e nutrono tutti gli esseri. L'ascosa origine, da « cui proviene la sua profonda dottrina, è come l'abisso. « Se egli si mostra con la sua possanza, il popolo non « può fare a meno di venerarlo; se egli parla, il popolo « non può che aver fede nelle sue parole. Laonde la « fama delle sue virtù è un oceano, che inonda per ogni « verso l'impero; che si estende ai barbari del mezzo-« giorno e del settentrione, e da per tutto dove le barche « o i carri possono andare, dove l'industrie umane hanno « penetrato: in ogni parte della terra che il sole illu-« mina ».[1] Come profezia, le parole del contemporaneo e parente del Filosofo si possono dire avverate; ma se con esse si allude alla fama, che si era acquistata in vita, o poco dopo la morte, oltre alla esagerazione rettorica quelle parole contengono anche un errore storico. Durante la vita di Confucio nessuno dei principi che governavano gli Stati cinesi, volle ascoltare le sue dottrine, nè mettersi sulla via da lui tracciata: ed egli pur voleva che dai sovrani incominciasse una nuova èra di moralità per la Cina; poichè senza il loro esempio non credeva che il popolo si potesse convertire alla virtù. — Le dottrine confuciane principiarono a divulgarsi e a pigliar vigore, soltanto dopo che l'ordinamento della Cina venne affatto mutato da un generale rivolgimento politico, di cui terremo parola fra poco.

I discepoli che ebbe Confucio si contano a centinaia, dicono i biografi. Fra essi, settantadue, oppure, secondo altri, settantasette o settantanove, si distinsero più di

---

[1] *Cung-yung*, xxx, 2; xxxi, 2, 3, 4.

tutti; e i loro nomi sono anc' oggi ricordati.[1] Dieci però fra quest' ultimi sono stimati più illustri, e sono detti i « Dieci Savi », *Shih-ce:*[2] sicchè fan riscontro a « Dieci Sthavia », o ai dieci più famosi discepoli del Buddha. Ma il più celebre campione della scuola di Confucio, il Savio, che nel culto officiale della Cina, nel tempio consacrato alle lettere, occupa un posto accanto al gran filosofo, e che è ben degno di tanto onore, nacque circa un secolo dopo la morte di lui. Questi è Mencio, per chiamarlo, anch' esso, come in occidente è conosciuto il cinese *Mêng-tse,* ossia « Il filosofo della famiglia *Mêng* ». Nacque nella città di *Tseu-hsien,*[3] poco distante dal luogo dove nacque Confucio, ed ebbe nome *Kho,* e il soprannome di *Tse-yü* o *Tse-chê.*[4] Gli storici non registrano l'anno preciso della nascita nè della morte di *Mêng-kho;* ma dalle memorie della famiglia *Mêng* si rileva, che questo filosofo venne al mondo il 4° anno del regno di *Lieh-wang* dei *Ceu* (371 av. C.); e morì il 15° giorno, 1° mese, 26° anno del regno di *Nan-wang*

---

[1] Questi *Shih-ce* o « Dieci Savi » sono:

1.	*Yen-hui,*	detto	*Tse-sse,*	che ebbe il titolo di	*Yen-kuo Kung*
2.	*Jen-yung*	»	*Cung-kung*	»	*Hsia-phei Kung*
3.	*Tsai-yü*	»	*Tse-ngo*	»	*Lin-tse Kung*
4.	*Jen-kiu*	»	*Tse-yü*	»	*Phêng-chêng Kung*
5.	*Yen-yen*	»	*Tse-yü*	»	*Ceu-yang Kung*
6.	*Min-sun*	»	*Tse-kien*	»	*Lang-hsieh Kung*
7.	*Jen-kêng*	»	*Peh-niu*	»	*Tung-sin Kung*
8.	*Tuan-mu-tse*	»	*Tse-kung*	»	*Li-yang Kung*
9.	*Cung-yu*	»	*Tse-lu*	»	*Ho-nei Kung*
10.	*Puh-tih*	»	*Tse-hsia*	»	*Ho-tung Kung.*

[2] Una lunga lista di 86 nomi dei discepoli di Confucio che si ricordano anche oggi, si potrà leggere in Legge, *Chinese Classics*, vol. I, prol., p. 113-128.

[3] Nel *Yen-ceu-fu,* provincia di *Shan-tung.*

[4] Il padre chiamavasi *Keih-kung-i,* la madre, *Kheu-shih.*

di quella stessa dinastia (288 av. C.), in età di ottantaquattro anni.[1]

Il padre di Mencio morì mentre il figliuolo era in tenerissima età; e tutta l'educazione di lui è dovuta alla madre, la quale vi pose ogni sollecitudine. Narrasi fra le altre cose, che essa s'indusse a mutare più volte d'abitazione, per evitare i mali esempi del vicinato. Dapprima abitava presso un macellaro; e se ne allontanò per non assuefare il figliuolo alla vista de' poveri animali, che si uccidevano e squartavano. Andò a stare presso un cimitero; ma il giovanetto s'avvezzò così bene a contraffare coloro che andavano a piangere su le tombe dei loro estinti; che la madre dovette andar via anche di là, per timore che prendesse il mal vezzo di burlarsi delle cose sacre. Non trovò di meglio che cercar casa in vicinanza d'una scuola; e non ebbe a pentirsene; perchè il giovane, preso dalla voglia d'andarvi anche lui come gli altri, si dette con amore allo studio. Cresciuto in età e in senno, si fece discepolo di *Tse-sse,* nipote di Confucio; e quando sotto la sua disciplina fu diventato anch'egli maestro, seguendo un'usanza già antica, incominciò i suoi viaggi per le corti de' piccoli Stati: dove offriva in servigio la propria dottrina, e discuteva di morale, di politica e di filosofia. Ma i tempi non volgevano propizii a tali occupazioni. La Cina era in quel tempo divisa in sei reami, (quegli di *Thsu,* di *Yen,* di *Thsi,* di *Han,* di *Cao* e di *Wei*), rivali e nemici l'un dell'altro: e l'arte della guerra era perciò stimata al di sopra d'ogn' altra. Mencio non fu dunque più fortunato di Confucio, coi suoi contemporanei; e le sue dottrine fiorirono anch'esse più tardi, con quelle del filosofo di *Lu,* quando

---

[1] Conf. *Wa-kan-san-sai-tu-ye,* lib. LXII, parte I, fol. 35.

la Cina ebbe un poco di pace, dopo la distruzione dei regni feudatarii. Degli scritti di questo Savio, che formano il quarto dei Libri classici, tratteremo nel seguente capitolo; ora è mestieri riprendere il filo della nostra esposizione, e ritornare al Maestro.[1]

§ 5. — Se Confucio ebbe in vita il dolore, che fu quel che più amareggiò la sua esistenza, di vedere inefficaci i suoi insegnamenti a correggere il vizio;[2] non gli mancarono pertanto la stima e l'affetto dei suoi concittadini: stima ed affetto che col tempo si trasformarono in culto, che divenne poi nazionale. Questo culto non varcò dapprima gli stretti confini del reame di *Lu;* ma a poco a poco il tempio, in cui fu convertita la casa che vide nascere il filosofo,[3] divenne un luogo di pellegri-

---

[1] Mencio ebbe dall'Imperatore *Yen-tsung* dei *Sung* il titolo postumo di *Tseu-kuo Kung;* e dall'imperatore *Thai-yüan* della stessa dinastia, quello di *Tseu-kuo Yu-shêng-Kung,* ossia « Il secondo sapiente (dopo Confucio), Signore del paese di *Tseu* ».

I discepoli di Mencio sono diciassette; ed eccone i nomi:

1. *Kung-sun-cheu*
2. *Mêng-cung-tse*
3. *Kung-tu-tse*
4. *Chên-tsin*
5. *Kao-tse*
6. *Hsü-pi*
7. *Lo-chêng-tse*
8. *Hsien-khiu-mêng*
9. *Mêng-ki-tse*
10. *Chên-tai*
11. *Phêng-keng*
12. *Wan-cang*
13. *Wu-lei-tse*
14. *Kao-tse*
15. *Fei-ying*
16. *Chung-yu*
17. *Ceu-hsiao.*

[2] *Lun-yü,* VII, 3.

[3] Questo tempio esisteva, e forse esiste anche ora, nel luogo dove fu la casa di Confucio. Un libro giapponese lo descrive a questo modo: « Il tempio detto *Hsüan-shêng miao,* tempio del Santo « universale, è nel luogo detto *Khüeh-li,* dove era la casa, in cui « nacque il Savio, a otto *li* dalla città di *Kiu-fu hsien.* La cap-

naggio, dove accorrevano i dotti, i grandi e i principi degli Stati vicini; e l'anno 192 av. C., per la prima volta l'imperatore stesso, il fondatore della dinastia degli *Han*, andò in *Lu* a offrir sacrifici sulla tomba del Saggio; e dopo di lui altri di quella e delle altre famiglie reali ne seguirono l'esempio.

I templi si andarono moltiplicando; e circa l'anno 630 d. C. s'incominciarono ad erigerne di struttura particolare; ma sempre annessi ai collegi, alle scuole e ai luoghi, dove facevansi i pubblici esami. Nella sala di questi templi, che si veggono oggi in ogni parte della Cina, sta nel luogo principale una tavoletta col nome e il titolo onorifico del Savio,[1] e qualche volta l'imagine stessa;

« pella, o sala principale, è chiamata *Ta-chêng tien*, o della « Gran perfezione. Nel dinanzi c'è il così detto « Altare del Su« sino », in memoria del luogo, dove il Filosofo, dopo le sue « passeggiate campestri, soleva sedere; e riposandosi, ascoltare « le letture dei discepoli, o cantare accompagnandosi con uno « strumento a corda. A destra e a sinistra di esso altare vi sono « tre alberi *Kwei* (*Retinisphora obtusa* (?)), piantati dalla mano « di Confucio stesso. Sono oggi tronchi secchi, contorti come corpi « di Draghi: fiorirono chi sa quante volte, ed ora sono tutti rosi « dai tarli! Ai lati della cappella principale stanno, da una parte « la cappella detta *Sse-shui-heu tien*, dove si fanno sacrificii a « *Peh-yü*, figliuolo di Confucio; e dall'altra, la cappella detta « *Yen-kuo-kung tien*, dove si onora *Tse-sse*. Nel di dietro vi « sono altre tre cappelle, una consacrata al padre di Confucio, col « titolo di *Khi-shêng-wang;* l'altra alla madre *Yen-shih;* la « terza al Genio del monte *Ni-khiu*. In fronte all'edificio sono « incisi in pietra i decreti principali emanati, in onore del Filosofo, « da *Cên-tsung* dei *Sung* fino ai *Ming* ». *Wa-kan-san-sai-tu-ye*, lib. LXII, parte I, fol. 33-34.

[1] I Sovrani della Cina solevano onorare la memoria degli illustri estinti con titoli di elogio; o col dir loro signori o *duchi;* come vien tradotto comunemente la parola *Kung*, della città o del paese che fu luogo principale delle geste di essi illustri; e in

poi altre tabelle, coi nomi degli antenati di lui, dei principali discepoli, e di coloro che si resero più celebri nelle lettere. Nel primo giorno di ciascun mese si fanno offerte di frutta e vegetali; e nel quindicesimo giorno si bruciano solennemente incensi. Il collegio imperiale che trovasi nella capitale della Cina, ha anch'esso un simile tempio; e il monarca in persona prende parte alla cerimonia, che vi si fa due volte l'anno. Il Figliuolo del Cielo, in tale occasione, s'inginocchia dinanzi alla tabella col nome del filosofo *Khung*, batte sei volte la testa in terra, ed esclama: « Grande sei tu, o perfettis-« simo Saggio! la tua virtù è piena, sublime la tua dot-« trina. Tu, onorato da tutti i re, sei il più grande « de' mortali. O patrono di questa scuola imperiale, ac-

---

quest'ultimo modo furono notati con onore postumo i dieci più famosi discepoli di Confucio: vedi n.° 2, pag. 316.

Confucio poi, come il più chiaro dei Cinesi, ebbe molte di siffatte onoranze. *Ai* principe di *Lu*, poco dopo la morte del Filosofo, dettegli il titolo modesto di *Ni-fu*, ossia « Padre *Ni* », o « Venerabile *Ni* ». Più tardi i diversi imperatori della Cina gli dettero quegli epiteti pomposi, coi quali nelle tabelle dei templi è generalmente chiamato. Ecco questi titoli, per ordine di tempo:

L'imperatore *Ping* degli *Han* (1-6 d. C.) gli decretò il titolo di *Pheu-chêng-hsüan-ni-kung*, ossia « Il Molto perfetto e illustre nobile *Ni* »; l'imperatore *Ho* degli *Han* (89-106), quello di *Pheu-tsun-kung* « Molto venerabil signore »; l'imperatore *Wên* dei *Sui*, quello di *Hsien-shih-ni-fu* « Padre *Ni* primo maestro »; l'imperatore *Thai-tsung* (627-650) dei *Thang*, quello di *Hsien-shêng* « Primo savio »; l'imperatore *Kao-tsung* (650-684) pure dei *Thang*, quello *Thai-shih* « Gran maestro »; l'imperatore *Yüan-tsung* (713-756) anche dei *Thang*, quello di *Wên-hsüan-wang*, « Illustre sovrano delle lettere »; l'imperatore *Cên-tsung* (998-1023) dei *Sung*, quello di *Yüan-shêng-wên-hsüan-wâng* « Sovrano illustre delle lettere e profondissimo savio »; titolo che più tardi lo stesso imperatore cambiò in *Chih-shêng-wên-hsüan-wen-hsüan-wâng*, « Sovrano illustre delle lettere, eccellente e perfetto ».

« cetta i vasi sacrificiali che ti poniamo dinanzi; men- « tre compresi di rispetto facciam risuonar le campane « e i timpani ». Deposte le offerte di vario genere, un ufficiale legge il seguente: « In questo mese ... ed an- « no ..., l' Imperatore offre sacrificii al filosofo *Khung*, « l'antico maestro, il saggio perfetto, e dice: — O mae- « stro, che per virtù sei eguale al Cielo e alla Terra! « o filosofo, la cui dottrina abbraccia il presente e l' av- « venire! che compilasti e ci desti in retaggio i Libri sa- « cri, a perpetua istruzione di tutte le generazioni; oggi « secondo mese di primavera (o autunno), in reverente « osservanza degli antichi statuti, con vittime, seta, vino « e frutta, umilmente ti ossequio. Con te intendo onorare « insieme il filosofo *Yen*, tuo continuatore, il filosofo « *Tsêng*, espositore dei tuoi principii immortali, il filo- « sofo *Tse-sse*, trasmettitore di quelli, e il filosofo *Mêng*, « che è come un secondo te stesso. Ti possano esser « grate le nostre offerte, o sovrano filosofo! ».[1]

§ 6. — Torniamo a dire degl' intendimenti di Confucio. Questo filosofo, commosso e addolorato in veder la nazione divisa dalle discordie, lacerata dall' ambizione dei principi, caduta in basso per la malvagità d'ogni classe di persone, volle far risplendere agli occhi di tutti gli esempii dell' antichità: di quell' età dell' oro, dai costumi semplici, che dette nascimento a tanti uomini virtuosi e savii. Egli credette che la società del suo tempo si sarebbe lasciata sedurre, come lui, da quella luce che veniva di così lontano, ed era pertanto sì splendente; e a quella avrebbe saputo riconoscere lo smarrito sentiero, entrare di nuovo nella retta strada e non dipartirsene più. Vana

---

[1] Legge, *Chinese Classics*, t. I, prolegomeni pag. 92. — *Ta-thsin-thung-li*, lib. XII.

speranza! I difetti degli antichi tempi erano già diventati vizi ai tempi di Confucio;[1] e la sua dottrina che predicava l'umanità, l'onestà, la giustizia, fu del tutto inefficace a ripristinare l'ordine sociale. La Cina dopo di lui andò di male in peggio. Il filosofo, fattosi storico, volle con la pittura del disordine politico della sua patria mostrare l'abisso, in cui essa stava per cadere; e il disordine invece si mutò in anarchia; ci fu un tempo, in cui l'Impero di Mezzo non aveva più governo. « I popoli barbari dell'oriente e « del settentrione, esclama il Filosofo, hanno i loro capi; « e il popolo cinese non ha ormai più sovrano! ».[2] Se la nazione fosse stata già costituita politicamente, e se non vi fossero state più cagioni di temere discordie interne o nemici stranieri; allora la virtù e la giustizia, o le apparenze della virtù e della giustizia avrebbero certo contribuito a render più solide le basi della società e dello Stato. Ma in quel tempo i molti principi de' piccoli reami della Cina non avevano utilità di mostrarsi virtuosi, nè timore di apparire tiranni; volevano solo soverchiarsi a vicenda con la forza per usurpare il potere supremo, o almeno ingrandire i proprii dominii. Le dottrine di Confucio erano come semi buttati dall'alto, in tempo di gran tempesta: trasportati dal turbine, non arrivavano in terra, e non potevano germogliare. Venne però un uomo che preparò il terreno; e al quale la Cina dovrebbe tanta venerazione, quanta a Confucio stesso. Costui, è vero, trucidò i letterati, bruciò i libri, distrusse le scuole; ma fece l'unità dell'Impero cinese: e passata la bufera politica, e tornata la calma, la filosofia e le lettere poterono fare la loro opera di civiltà

---

1 *Lun-yü*, XVII, 16.
2 *Lun-yü*, III, 5.

e di progresso. Quest' uomo, a cui alludo, era uno dei principi dei varii regni, in cui allora si divideva la Cina: di quello di *Thsin,* che era tra' più grandi. Chiamavasi *Cêng-shih;* ambiziosissimo, secondo alcuni, e progenie d'un cocchiere, il quale riuscì a sedere sul trono dell' antico padrone; secondo altri, invece, di stirpe reale, coraggioso e amante del suo paese. Plebeo o nobile, animato da ambizione o da patriottismo, fece un'opera grande, ch' ebbe resultati immensi pel benessere e la prosperità di una grande nazione; e la storia può senza esitare registrarne il nome tra' suoi più illustri. A noi non spetta narrare qui le geste di questo monarca famoso; solo c' incombe l' obbligo di menzionare il fatto, che rese odiosa la sua memoria ai dotti della Cina e dell' Europa: l' incendio dei libri, che avvenne per suo comando. Ma non posso lasciar di notare, che, distrutti i feudi e riuniti sotto uno stesso scettro i varii reami, stabilì un governo solo e un' amministrazione uniforme a tutto l' Impero; il quale estendevasi dal Deserto di Gobi al Mar Giallo, dalla Corea al Tonkino: costruì strade per mettere in comunicazione le più lontane provincie, fece un'accurata statistica generale dei suoi Stati, e innalzò una muraglia, che si vede anc' oggi, e si prolunga per circa venti gradi di longitudine, affine di difendere il paese dai nomadi del settentrione: l' anno 221 av. C. prese il titolo di *Thsin Shih-Huang-ti,* o « Augusto Primo imperatore della Cina ».

Thsin Shih-Huang-ti sarebbe stato volentieri l'amico dei letterati; ma i letterati non lo vollero per tale. Egli non somigliava a *Yao* nè a *Shun;* non aveva nulla che ricordasse *Wên-wang* o *Wu-wâng;* il *Khi-lin,* quest'animale favoloso, che a dir dei Cinesi si fa veder per le campagne, quando siede sul trono un sovrano, il quale

tiene in conto la vita dei sudditi, e abborre dalle uccisioni e dalle stragi, non era davvero apparso durante il regno di quel monarca. Egli doveva essere adunque il nemico naturale dei letterati e dei filosofi; e costoro non mancarono di fargli guerra, secondo le loro forze, con la lingua e con gli scritti; e il sovrano, con la spada e col fuoco. Le storie riportano una lunga serie di rimostranze, fatte al re, da que' severi censori, in ogni tempo, in ogni occasione, per la condotta di lui non conforme a' sempre lodati savii dell'antichità; rimproveri continui, e continui impedimenti allo spedito proceder per la via ch'egli si era prefissa, i quali avrebber fatto perder la pazienza a qualunque uomo, non che a un sovrano, che non avesse in mente un gran concetto da porsi in atto in breve volgere di anni. Finalmente un celebre ministro chiamato *Li-sse,* in un suo discorso, pronunziato contro quegl'importuni inquisitori della condotta sovrana, propose al re un rimedio energico. « Questi uomini di let- « tere, esclamò egli concludendo il suo dire, pieni di sè « stessi, e del preteso lor merito, che ammirano dell'an- « tichità fin le sciocchezze, che non vedono d'utile cosa « alcuna, tranne quella scienza, per la quale si stimano « superiori a tutti, ma che in realtà rende loro le persone « più inutili del mondo; costoro, dico, si fanno forti del- « l'autorità dei libri, e da essi tolgono quella iattanza « che li rende veramente insopportabili agli altri; siano « tolte loro adunque quelle vecchie scritture: si distrugga « coi libri la potenza dei letterati, e se ne abbatta, per « tal mezzo, l'orgoglio ».[1]

---

[1] Non si deve credere che *Li-sse* fosse nemico de' dotti, perchè ignorante; egli era invece ai suoi tempi tenuto per buon letterato; e fu anche inventore d'una specie di scrittura chiamata *Siao-cuan.*

Il ministro non parlò a sordo. *Thsin Shih-Huang-ti,* nel trentaquattresimo anno del suo regno, venticinquesimo del ciclo (213 av. C.), emanò un decreto, dove ordinava che si gettassero alle fiamme tutte le copie che allora esistevano del *Shih-king,* del *Shu-king,* e d'altri scritti della scuola confuciana; e coi libri i letterati che non ubbidissero ai comandi imperiali; e trafugassero o nascondessero alcuno di quei libri scomunicati. Il decreto fu severamente eseguito, e si pose in opera ogni mezzo, perchè la distruzione riuscisse compiuta; e non mancarono coloro, i quali piuttosto che cedere ai cenni barbari del sovrano preferirono la morte. Quattrocento sessanta letterati perirono così nelle fiamme, che consumarono tutto il tesoro letterario raccolto fino allora. Alcuni libri non vennero pertanto compresi nell'editto di distruzione; e questi furono i ricordi storici della stirpe dei *Thsin,* i libri che trattavano di agricoltura, quelli di medicina, e l'*Yi-king,* il solo libro canonico che trovò grazia appo il re. Imperocchè *Thsin Shih-Huang-ti,* come altri valorosi capitani dell'antichità, era superstizioso; e venerava quelle pagine che erano e sono anche oggi il fondamento della scuola degl'indovini e degli auguri; i quali si mostrarono sempre compiacenti a predirgli un avvenire a suo modo, e a comporgli un beveraggio che doveva renderlo immortale; il che non gl'impedì di passare agli eterni riposi, nell'ancor giovane età di dieci lustri, l'anno 210 av. C.

Dopo i fatti che abbiamo narrati, ci potrem domandare, come fu egli possibile raccogliere nuovamente le opere e gl'insegnamenti del filosofo *Khung-tse;* e qual sia la storia di que' volumi che contengono tali scritture; i quali stampati a centinaia di edizioni e a molte migliaia di copie circolano da varii secoli fra' Cinesi, e non

sono oramai rari neanche in Europa. Fare questa storia sarebbe far gran parte della storia letteraria della Cina, la qual cosa ci condurrebbe troppo fuori di strada. Dovrò dunque contentarmi di esporre solamente la storia del ritrovamento degli antichi testi, quale è generalmente narrata dagli autori cinesi, senza occuparmi delle vicende, a cui soggiacquero in appresso, fino ad assumere quella forma, in cui oggi si leggono. Il modo con cui queste opere furono ritrovate, non soddisfarà forse appieno i critici d'Europa; ma questo a me non cale; inquantochè il mio ufficio è di esporre i fatti quali sono, o meglio, quali sono stati riferiti dagli autori indigeni. Soltanto noterò che i Cinesi sono anch'essi buoni critici in fatto di storia letteraria; e non accettano un'opinione senza prima averla esaminata e discussa. Essi non credono far torto a Confucio, nè diminuire l'efficacia delle sue dottrine, se esprimono dei dubbii intorno ad alcuna o parte d'alcuna delle scritture generalmente ammesse per canoniche: la critica severa dei testi sacri non pone i dotti addirittura fuori della scuola ortodossa, per diminuire o annullare in tal modo l'autorità delle loro opinioni; come avviene in altri paesi, dove la civiltà ha fatto più progressi che in Cina. *Cu-hsi,* per esempio, l'editore e il comentatore dei libri confuciani, in quella forma che è oggi più comune, nega l'autenticità dello *Shu-king,* e per tanto non è posto all'indice. Inoltre è difficile trovare in tutta la storia delle religioni, che uomini o libri non abbian sofferte peripezie tali da mettere in pericolo la loro esistenza; e come si salvò dalla strage degl'innocenti, per fortuna, Gesù, così, a più forte ragione, possono essere scampati dalla persecuzione feroce di *Thsin Shih-Huang-ti* pochi volumi scritti. Ecco intanto come i Cinesi dicono che furono ricuperati.

§ 7. — Degli *Wu-king* e dei *Sse-shu,* ossia dei « Cinque libri Canonici » e dei « Quattro Classici », i quali compongono le Scritture sacre della Cina, tratteremo ne' due Capitoli che seguono. Ora, per intendere quel che sarem per dire, intorno al loro ritrovamento dopo l' ecatombe letteraria di *Thsin Shih-Huang-ti,* è necessario almeno enumerarli. I Cinque libri Canonici dunque sono: « Il Libro delle Istorie » *Shu-king,* che abbraccia la storia cinese dall' imperatore *Yao* ai sovrani di *Ceu;* « Il Libro dei versi », *Shih-king,* che raccoglie tutte le canzoni che correvano per la bocca del popolo a' tempi di Confucio, e nei secoli avanti; « Il libro dei riti » o *Li-ki;* « La cronica del reame di Lu », che ha il titolo di *Chun-thsiu;* e l' *Yi-king,* che intanto, traducendo alla lettera il titolo, ci contenteremo di chiamare « Il libro de' mutamenti ». I Quattro classici o i *Sse-shu* sono: 1° il *Ta-hsio,* 2° il *Cung-yung,* 3° il *Lun-yü,* e 4° l' opera di *Mêng-tse;* per la natura del loro contenuto non possiamo definirli in poche parole: ma per ora basta conoscerli solo di nome. Confucio è tenuto generalmente per autore o compilatore di quasi tutte queste opere (eccetto naturalmente il libro di *Mêng-tse,* ed anche il *Cung-yung*). Nondimeno il *Li-ki* sembra certo essere una produzione posteriore; e degli altri *King* non è bene stabilita la parte che ebbe il nostro filosofo, come compilatore, ordinatore, o comentatore dei testi sacri.

Questa divisione dei libri, venerati dai Cinesi come il più gran monumento della loro civiltà, è quella usata oggigiorno, ed è anche la più antica. Ma non fu però sempre la stessa; ed una volta le scritture sacre si indicavano tutte col nome di *Kiu-king,* cioè a dire i « Nove *King* »; ed erano I l' *Yi-king,* II lo *Shih-king,* III lo *Shu-king,* IV il *Ceu-li,* o rituale della dinastia dei *Ceu,*

v l'*I-li,* altra opera sul cerimoniale, vi il *Li-ki;* vii, viii e ix tre edizioni diverse, con diverso comento, della Cronica di *Lu,* o *Chun-thsiu,* l'una dovuta a *Tso-khiu Ming,* l'altra a *Kung-yang Kao,* la terza a *Kuh-liang Cih.* Nella famosa compilazione dei classici fatta per ordine dell'imperatore *Thai-tsung* dei *Thang* (627-649 d. C.), la quale venne in luce durante il regno del suo successore *Kao-tsung* (650-684), le scritture furono ordinate in xiii *king* così distinti: i *Yih-king,* ii *Shih-king,* iii *Shu-king,* iv, v, vi i tre surriferiti comenti del *Chun-thsiu,* vii *Li-ki,* viii *Ceu-li,* ix *I-li,* x *Lun-yü,* xi *Erh-ya,* che è un antichissimo lessico della lingua cinese, xii *Hsiao-king,* ossia il « Libro dell'amor filiale » e finalmente xiii il libro di *Mêng-tse.* In appresso gli scritti di *Mêng-tse,* il *Lun-yü* e il *Hsiao-king* furono tolti dai *king* propriamente detti, e insieme col *Ta-hsio* e il *Cung-yun* fecero i « Piccoli *king* »; in appresso si ritornò all'antica divisione, che abbiamo riferita di sopra. Questa raccolta, eccettuatine i libri dell'*Yih-king,* costituì l'antica letteratura, o le opere capitali di essa, che le fiamme accese dall'ira del primo imperatore assoluto della Cina tentarono invano distruggere; per distruggere al tempo stesso i nemici di quell'unità nazionale, che non era fra i concetti dei savii dell'antichità, de' quali que' vecchi testi cantavano le lodi.

Ora dunque al tempo di questa distruzione delle memorie antiche, e di questa persecuzione ai letterati e ai filosofi, si adoperava ogni strattagemma per sottrarre dal fuoco alcuna di quelle venerate scritture. I luoghi preferiti per nascondere i libri condannati dall'editto imperiale, libri che allora erano scritti in tavolette di bambù,[1]

[1] « Le cose di molta importanza (letteralmente: i grandi affari) « si registravano nei *thse;* quelle di minore importanza (i piccoli

erano nell'interno de' muri delle case. Così avvenne per una copia dello *Shu-king,* un'altra del *Hsiao-king* ed una terza del *Lun-yü;* le quali furono in tal modo nascoste, da alcuni discendenti di Confucio, murandole nelle pareti dell'antica abitazione del Filosofo.[1] Caduta la dinastia degli *Thsin,* i primi imperatori di quella degli *Han* rivolsero la loro attenzione a ricuperare le produzioni dell'antica letteratura nazionale. Il decreto di *Thsin Shih-Huang-ti* fu abrogato da *Hsiao-hui Huang-ti,* secondo imperatore degli *Han,* nel quarto anno del suo regno (190 av. C.); e da quel tempo, coloro che erano riusciti a salvare alcun testo, e a scampare dalla morte che puniva i disobbedienti all'ordine del sovrano di *Thsin,* si posero all'opera per ricercar liberamente i loro tesori. Un tal *Fu-shêng,* letterato, che era riuscito così a campar dal rogo sè e una copia dello *Shu-king,* o « Libro delle Istorie », pose tutta la sua cura nello studio di quello. Alquanti anni dopo, l'imperatore *Hsiao-wên-ti* (163-156 av. Cr.), avendo invano fatto ricercare dappertutto un testo di questo libro, venne a sapere di *Fu-shêng.* Il quale subito ebbe invito di recarsi a corte, per mettere a profitto l'opera sua, e ricuperare in parte col suo aiuto e i suoi studii le Memorie storiche della nazione cinese; ma *Fu-shêng,* che era vecchio di novant'anni, non potè sodisfare al desiderio del principe. Questi allora gli mandò un messo, perchè scrivesse quel che il letterato diceva

« affari) nei *kien* ». Così dice la prefazione al comento della cronica di *Lu.* Ora, per *kien* si vuole intendere una tavoletta di bambù, per *thse* parecchie di queste tavolette riunite insieme. Sicchè pare si adoprassero i libri di bambù per conservare memoria delle faccende di maggior conto; mentre le altre si notavano in tavolette sciolte.

[1] *Wên-hsien-thung-khao,* lib. CLXXVII, fol. 1.

intorno al detto Libro; ed infatti *Fu-shêng,* che lo sapeva quasi tutto a mente, lo dettò a costui. La pronunzia del vecchio letterato, a cagione della età decrepita, era così poco intelligibile, che una sua figliuola spiegava a mano a mano all'inviato del sovrano quel che il padre voleva dire. Ma cotesta figliuola parlava il dialetto del paese, non bene inteso dal messo; per guisa che può immaginarsi facilmente gli errori, che incorsero nella compilazione di 22 o 23 capitoli dello *Shu-king,* che egli riuscì a questo modo di mettere insieme. Stando così le cose, si ebbe notizia, che nel reame di *Lu,* mentre si demoliva la casa di Confucio, per ingrandire il palazzo del principe, furono trovati, nascosti e murati nelle pareti di quella, un antico testo delle istorie, contenenti i libri che riguardavano le memorie di *Yu,* e quelle delle dinastie degli *Hsia,* de' *Shang* e de' *Ceu,* e inoltre un testo del *Lun-yü* e un altro del *Hsiao-king:* tutti scritti in que' caratteri conosciuti col nome di *Ko-teu,* o «Scrittura de' Rospi».[1] Quella scrittura, allora, non la intendeva più nessuno, essendo da molti anni caduta in disuso; ma aiutandosi coi libri dettati da *Fu-shêng* e dalla sua figliuola, i dotti di quel tempo poterono giungere a decifrare le tavolette, che contenevano le Memorie storiche, correggendo gli errori incorsi nella prima compilazione. Così si ottenne l'antico testo dello *Shu-king,* conosciuto col nome di *Shun-shu,* il «Libro per eccellenza», il quale fu trascritto in caratteri detti *Li-tse,* che si adoperavano in

---

[1] Propriamente «Scrittura de' girini», che sono, come si sa, le larve dei ranocchi: e fu così chiamata, perchè i tratti che la componevano, gonfi all'un dei capi e assottigliati poi in coda, rassomigliavano a siffatti animali. Questa scrittura si dice fosse immaginata da *Thsang-kie,* che viveva a tempo dell'imperatore *Huang-ti* (2687 av. C.).

quel tempo. *Fu-shêng,* oltre al merito d'aver conservato il testo del *Shu-king,* ebbe pur quello d'avervi fatto un commento in 41 capitoli, e d'essere stato il fondatore d'una scuola intesa a interpetrare le antiche storie patrie. Ma quello che più d'ogni altro studiò a decifrare le vecchie tavolette rinvenute nelle pareti della casa di Confucio, fu *An-kuo,* che era pur esso della famiglia *Khung;* il quale, dopo aver ricomposto 25 o 26 capitoli del testo antico, fece un ampio commento dei medesimi, che è giunto fino a noi. La compilazione che si stampa oggigiorno del *Shu-king,* è generalmente tenuta per opera di *An-kuo,* non ostante che alcuni critici cinesi, tra i quali *Cu-hsi,* dubitino della autenticità.[1]

In quanto allo *Shih-king,* o « Libro dei Versi », ebbe anch'esso la sorte comune; ma la sua natura lo rese più degli altri capace di resistere, non solo alle fiamme, ma alle ingiurie stesse del tempo. Le canzoni che lo componevano, non si erano per anche cancellate dalla memoria del popolo; e l'opra che fece Confucio, di raccoglierle dalla viva voce della gente, fu ripetùta da altri in tempi diversi; laonde se ne ebbero varie compilazioni, se non uguali a quella perduta nell'incendio, non di molto dissimili. Di queste compilazioni però una sola è pervenuta fino ai tempi nostri; ed è quella fatta da *Mao-cang,* il quale diceva d'averla messa insieme co' materiali che gli venivano da *Tse-hsia* discepolo di Confucio:[2] questa

---

1 *Wên-hsien-thung-khao,* lib. CLXXVII, fol. 1-13.

2 Ed ecco come: *Tse-hsia,* che aveva ricevuto lo *Shih-king* da Confucio stesso, lo trasmise a *Kao Hêng-tse;* questi a *Sieh Thsang-tse;* il quale lo passò a *Mien Miao-tse,* dal quale lo ebbe *Mao-chang.* Altri invece dicono che *Tse-hsia* lo trasmise a *Thsang-Shin,* questi a *Li-khih; Li-khih* a *Meng Cung-tse;* il quale lo lasciò a *Kin Meu-tse;* e questi a *Siun-khing,* da cui lo ebbe *Mao-chang.*

compilazione è conosciuta perciò col nome di *Mao-shih*, ossia *Shih-king* di *Mao-cang*.[1]

Circa l'anno 130 av. C. fu istituita dall'imperatore allora regnante una Società di letterati, col solo ufficio di fare assidue ricerche intorno ai Cinque *king*, per rimetterli nella loro forma primitiva, integra e corretta. I lavori procedettero per varii anni, ed alcuni sovrani della Cina, tra i quali *Hsiao-ming-ti* (58-76 d. C.), *Hsiao-cang-ti* (76-88) e *Hsiao-ho-ti* (89-105), presero parte alle discussioni e ai lavori di quell'Accademia letteraria. Il testo dei « Cinque libri canonici » venne finalmente stabilito, durante il quarto anno di regno dell'imperatore *Ling-ti* della dinastia degli *Han* orientali (175 d. C.), e inciso su tavole di pietra, e in tre differenti forme di scrittura, fu conservato nella grande aula della Università di *Lo-yang*, che era allora la capitale dell' Impero cinese.[2]

Capitolo III.

Delle scritture sacre della Cina.

Il Libro delle Istorie. — Il Libro delle canzoni. — Il Canone dei riti. — Il Libro delle metamorfosi. — La Cronica del reame di Lu.

Abbiamo tanto spesso parlato dei *King* e dei *Shu*, che sarebbe ormai tempo di dire che cosa sono questi tali

---

[1] *Wên-hsien-thung-khao*, lib. CLXXVII, fol. 1.

[2] Fra il 240 e il 248 d. C., mentre era in trono la dinastia degli *Wei*, il testo dei *king* fu di bel nuovo inciso in tavole di pietra; ma esse tavole insieme con quelle incise dapprima andarono perdute intorno l'anno 620 d. C. In appresso gl'imperatori della dinastia dei *Thang* fecero nell'836 scrivere, anche una volta, su grandi lapidi i detti Libri sacri.

libri, che autorità hanno, chi li scrisse o li compilò. La materia de' seguenti capitoli sarà singolarmente fornita dai «Libri Classici» o dai *Sse-shu:* i canonici, o gli *Wu-king,* conservano memoria della Cina quale era avanti la nascita del gran filosofo, e li abbiamo messi a profitto, come meglio abbiam potuto, quando in altro luogo trattammo questo argomento. Le dottrine di Confucio e della sua scuola si attingono massimamente dai Libri Classici; e di essi ci dobbiamo ora dunque occupare in particolar modo. Ma non avendo dato fin qui che notizie imperfette delle scritture canoniche, prima di parlare delle classiche stimo conveniente dir qualcosa di più anche delle prime. È bene notare però fino da principio, che questa distinzione di canonico e di classico è un po' arbitraria: e adoperata soltanto per indicare anche noi, con vocaboli italiani, quelle due serie stabilite dai Cinesi; le quali non di meno contengono scritture, che, in sostanza, sono tutte insieme tanto canoniche, quanto classiche.

King è parola, che significa filo che serve all' orditura d' una tela; e poi, ordire, tessere; poi anche modello, legge, regola, canone. *Shu* vuol dire scrivere; e se si dovesse guardare alle parti che compongono il carattere cinese, parlar col pennello: le sei diverse specie di calligrafia usate in Cina si chiamarono col nome comune di *shu;* un foglio scritto, una lettera, un documento, un libro stampato sono anch' essi *shu;* e i *King* si possono perciò indicare con l' appellativo generico di *Shu,*[1] come i nove libri canonici e i quattro classici furono, al tempo della dinastia di *Thang,* chiamati «I Tredici *King*». Il numero delle scritture indicate con que-

[1] *Khang-hsi-tse-tien,* clas. LXXIII, fol. 32*v*.

st'ultimo nome fu diverso, come dicemmo, secondo i tempi; e oggi, tornando all'antica divisione, se ne contano cinque. Cominciamo dallo *Shu-king,* o Libro delle istorie, o Memorie storiche, o Libro del governo degli Stati, secondo che ne fu tradotto il titolo; il quale, tenendosi alla lettera, sarebbe piuttosto il Libro de' documenti o il Libro dei Libri. Esso si compone di cinque scritti, i quali pure si chiamano *shu:* chi ama i confronti lo chiamerebbe il Pentateuco dei Cinesi. Queste cinque parti contengono la storia di *Yao,* quella di *Shun,* e quella delle tre dinastie *Hsia, Shang* e *Ceu:*[1] quest'ultima è la più estesa, e comprende almeno tanta materia, quanta ne è nell'altre quattro. Il periodo di tempo abbracciato dallo *Shu-king* va dalla metà del secolo XXIV av. C. fino al re *Ping-wang,* 770 av. C.[2] Non ci tratterremo su quest'opera, perchè non è la storia del popolo cinese che dobbiamo fare; ma passeremo invece addirittura al secondo dei *King.*

§ 2. — Lo *Shih-king* è una preziosissima raccolta di poesie, alcune delle quali, quando viveva Confucio, a cui viene attribuita quest'antologia, eran già vecchie

---

[1] Questi cinque libri sono: I. *Than-shu,* che contiene il canone di *Yao;* II. *Yu-shu,* che contiene il canone di *Shun;* III. *Hsia-shu,* ricordi storici della dinastia de' *Hsia;* IV. *Shang-shu,* ricordi storici della dinastia de' *Shang;* V. *Ceu-shu,* ricordi storici della dinastia dei *Ceu.* Secondo altre edizioni, anzi secondo la maggior parte delle edizioni, il *Than-shu* e lo *Yu-shu* sono riuniti in un sol libro, che porta il titolo di quest'ultimo. Lo *Shu-King* comprende in tutto cinquantotto capitoli o *phien,* così distribuiti: *Yu-shu* (*Than-shu* e *Yu-shu*), cinque; *Hsia-shu,* quattro; *Shang-shu,* diciassette; *Ceu-shu,* trentadue.

[2] Le traduzioni europee dello *Shu-King,* sono:

LE CHOU-KING, *un des Livres Sacrés des Chinois, qui renferme les Fondements de leur ancienne Histoire, les Principes des*

di sei, sette ed otto secoli.[1] L'antica prefazione di *Puh-shang* al Libro dei versi[2] ci vuol fare intendere il fine, pel quale esso fu compilato. « I moti del cuore e del-« l'anima, dice egli, finchè son chiusi in noi, fanno il « sentimento; espressi, son poesia. Alle passioni che ci « agitano vorremmo noi dare quasi forma visibile; ma le « parole non bastano, e le moduliamo; neppur ciò è suffi-« ciente, e allora queste voci modulate si prolungano in « canto ». La poesia era sempre accompagnata alla musica; la quale anche là, nella Cina, fu riguardata come una delle più nobili e sincere espressioni dell'animo umano. Perciò la tradizione vuole, che gli antichi sapienti cinesi non stimassero miglior mezzo per venire a conoscenza dell'indole, de' pensieri e de' bisogni del popolo, che quello di conoscere le poesie che nacquero da esso. Il *Li-ki* assicura in fatti, che ogni cinque anni l'imperatore faceva

---

leur Gouvernement et de leur Morale, traduit et enrichi de notes, par Feu le P. Gaubil, *Missionaire à la Chine. Revu et corrigé, etc.* par M. de Guignes. Paris 1770. — Questa traduzione fu riprodotta, con qualche correzione, dal Pauthier nella sua opera: *Les Livres sacrés de l' Orient.* Paris 1840.

The Shoo-King, *or The Historical Classic, being the most ancient authentic record of Record of the Annals of the Chinese Empire: illustrated by later commentators. Translated by* W. H. Medhurst, Shangae, 1846.

The Chinese Classics, by James Legge, D. D. vol. III, part. I e II, Hongkong, 1865.

[1] La più antica risale al 1719, av. C.

[2] *Tse-hsia,* soprannominato *Puh-shang,* era discepolo di Confucio e fiorì nel V secolo av. C. La sua prefazione, nel catalogo bibliografico della dinastia dei *Thang,* appare come pubblicazione separata dallo *Shih-King,* col titolo *Puh-tse-shang-shih-sü erh-kiuan.* I brani tradotti di sopra sono tolti dalla prefazione di *Puh-shang,* riportata nella eccellente crestomazia cinese intitolata *Cao-ming-wên-siun-cu.*

un giro pe' suoi Stati; e allora un magistrato aveva l'incarico di precederlo, per raccogliere tutte le canzoni, che si usavano cantare in quel tempo, e presentarle poi al sovrano, affinchè egli potesse ben conoscere il suo popolo.[1] Non per questo solo fine erano tenute in pregio e ricercate le composizioni poetiche volgari; ma anche perchè si tenevano assai acconce alla educazione morale e intellettuale della nazione. Si voleva, per esempio, che certi canti, che elogiavano le virtù domestiche o civili di qualche suddito, o di qualche principe d'alcuno dei varii Stati cinesi, fossero conosciuti da tutti i sudditi e da tutti i principi dell'impero, affinchè essi s'ispirassero a quelle stesse virtù, che la voce del popolo celebrava a quel modo. « Con la poesia, dice la citata prefazione, « gli antichi sovrani[2] rendevano indissolubili i vincoli « coniugali, squisito il sentimento dell'amor filiale; con « essa fortificavano le virtù cittadine, davano efficacia « alla potenza trasformatrice dell'istruzione: incivilivano « insomma i costumi del popolo. A commuovere il cielo e « la terra, a scuotere gli Dei e i Demoni nulla è più « potente della poesia ».

Sei generi, o sei diversi stili, si distinguono nella poesia. Il primo genere o stile si chiama FUNG, che vuol dir « vento » ; e significa in tal caso l' efficacia dell'esempio su i costumi, o la potenza dell'educazione; perchè, come il

---

[1] *Li-ki*, V, II, 13 e 14. — Anche *Ma Tuan-lin*, nella sua Enciclopedia dice: « Gli antichi avevano un magistrato deputato a « raccogliere e scegliere le canzoni; per tal modo i re conoscevano i costumi del popolo, li studiavano, e si rendevan capaci di « sapere quel che riuscirebbe utile a farsi dal lor governo». *Wên-« hsien-thung-kao*, lib. CLXXVIII, fol. 1.

[2] « Per sovrani dell' antichità qui s' intendono, dice il comento, « *Wên-wang*, *Wu-wang*, *Ceu-kung* e *Cêng-wang* ».

vento, dicono gli autori dell'Impero di Mezzo, smuove col soffio tutte le cose, siffatte poesie smuovono e trasformano gli uomini. Per mezzo di quelle, continua *Puh-shang,* i grandi educano i piccoli, e li mettono sulla buona strada; e i piccoli riprendono e mordono i vizi dei grandi. Vien poi il genere descrittivo (Fu), il metaforico (Pi), l'allusivo (Hsing), e i due ultimi detti Sung e Ya. Questi sonó così definiti dall'autore più volte menzionato: « Quando il soggetto si riferisce alle cose di un « dato paese, e non prende di mira che gl'individui, il ge« nere si chiama, come dicemmo, *Fung;* ma se il soggetto « concerne alle cose del governo di tutto l'Impero, e si « propone d'educare gli uomini in generale, allora si dice « *Ya:* con parola che significa rettificare, governare. « Questo vocabolo vuole eziandio significare le cagioni « del crescere e del deperire dei regni; e siccome le vi« cende de' governi nascono or da grandi or da piccole « cagioni; così le poesie che trattano siffatti soggetti, « si dividono in *Ta-Ya* e *Siao-Ya,* ossia in massime e « in minime. Con le poesie dette *Sung* si loda poi la « personificazione della virtù; e s'innalza un canto ai « Genii immortali, per far loro conoscere le egregie im« prese compiute da quella ».[1] Altri invece chiamano *Sung* questa specie di canzoni, perchè destinate al culto degli antenati, inquanto che con esse si lodavano gli atti degl'illustri trapassati; o, in generale, chiamavano così gl'inni sacri cantati con la musica in occasione di sacrifici solenni.[2] I quattro primi generi di poesia, *Fung,*

---

[1] Il vocabolo *sung* di per sè stesso significa la lode tributata a opere egregie compiute con frutto.

[2] Il commentatore alla Prefazione di *Puh-shang* dice, che tali composizioni poetiche erano consacrate alle cerimonie del *Kiao-miao,* o del tempio, dove si faceva il sacrificio detto *Kiao:* vedi p. 282.

Fu, Pi, e *Hsing*, sono spesso indicati col solo nome di *Kuo-fung*, che vorrebbe dire: poesie riguardanti i costumi de' paesi, oppure ballate, come alcuni traducono la parola *fung.* Questa classe, cioè le composizioni poetiche distinte col nome comune di *Kuo-fung,* insieme con le altre tre classi *Ta-ya, Siao-ya* e *Sung,* formano quel che i Cinesi chiamano le « Quattro origini », *Sse-shi;* perchè in questa specie di letteratura si trovano, secondo loro, le ragioni della prosperità e della decadenza d' un popolo e d' un governo.[1]

§ 3. — I libri che trattano del rituale e del cerimoniale ebbero una grande importanza: e un tal soggetto fu, come si sa, tra le prime occupazioni di Confucio; giacchè la tradizione dice, che egli salì dapprima in fama per cotal conoscenza: e per questo fu ricercato a corte dal sovrano di uno dei principali Stati della Cina. Il *Ceu-li,* l'*I-li* e il *Li-ki,* che una volta formavano tutti parte dei libri canonici, sono i codici dell' antiche costumanze dell' Impero di Mezzo. Il primo di questi libri si crede compilato al tempo dei primi sovrani del reame di *Ceu,* e

---

[1] Le odi che compongono l' odierno *Shih-king* sono in numero di 311, così distribuite: il *Kuo-fung* contiene 159 odi concernenti quindici piccoli Stati: il *Ta-ya,* trentuna ode; il *Siao-ya,* ottanta; il *Sung,* quarantuna poesia in onore dei principi dei tre Stati *Ceu, Lu* e *Shang.* — Cinque poesie dello *Shih-king* risalgono dal 1719 al 1154 av. C.; circa una quarantina dal 1121 al 1076 av. C.; sessanta, dal 933 al 909 av. C.; dieci, dall' 893 al 841; il rimanente, dall' 840 al 585 av. C.

Le traduzioni europee di questo libro sono: *Confucii Shi-king, sive Liber Carminum; ex Latina* P. Lacharme *interpretatione edidit* Julius Mohl; Stuttgartiae et Tubingae, 1830. T. Legge. *Chinese Classics,* vol. IV parte I e II. Hongkong, 1871. G. Pauthier, *Anciens Chants de la Chine du Chi-King,* nella *Bibliothèque internationale universelle.*

contiene la esposizione particolareggiata di tutti gli uffici che vigevano allora in quello Stato, e dei doveri che incombevano a ciascuno di' essi. Questo rituale diventò il modello, al quale s'attennero poi tutti gli altri regni della Cina; e fu anche uno dei libri, contro a' quali più fieramente inveì l'imperatore dei *Thin,* il distruttore delle antiche tradizioni. Per un centinaio d'anni, dopo *Shi-huang-ti,* non se ne seppe più nulla, e solamente ne ricomparvero alcune copie, appena abrogato il famoso editto. Molto più tardi, quarant'anni avanti l'era nostra, due letterati, *Lieu-Hsiang* e il suo figliuolo *Lieu-Hsing,* ebbero incarico dalla corte di collazionare i codici del *Ceu-li,* che s'erano allora ritrovati: correggerli, riempirne le lacune, e rimettere così l'antico testo nella forma primitiva.[1]

Il libro che porta il titolo di *I-li,* che sarebbe come se si dicesse: «guida del buon vivere, codice dell'etichetta, scuola de' costumi», è il fondamento del *Li-Ki* o «Memoriale dei Riti». Scritture di tal genere sembrano avere avuta una origine molto antica; e la tradizione vuole, che l'*I-li* sia opera di *Ceu-kung,* fratello minore di *Wên-wang* primo sovrano della dinastia dei *Ceu,* che visse trenta secoli fa. Il libro ebbe la sorte comune: e la solita tradizione vuole, che in appresso ne fosse ritrovata una copia, nei muri della casa di Confucio; copia nascostavi insieme con lo *Shu-king* e con le altre opere, di cui s'è già parlato. Cento anni av. C., un uomo di lettere per nome *Tai-teh* riunì tutti i frammenti che rimanevano intorno alla dottrina del cerimoniale, la più parte provenienti da persone della famiglia di Confucio, o delle fami-

---

1 Le Tcheou-li, *ou Rites des Tcheu, traduit pour la première fois du Chinois, par* Edouard Biot, in 2 vol. Paris, 1851.

glie dei discepoli di lui. Mise insieme così dugento quattordici frammenti, che riguardavano argomenti diversi: ne fece una scelta, li corresse, e compose un libro in ottantacinque capitoli; i quali, da un altro letterato della stessa famiglia, chiamato *Tai-shing*, furono ridotti a quarantasei: e più tardi, nel II secolo d. C., furono aggiunti altri tre capitoli, fra i quali il *Ta-hsio*, che poi fu messo tra i Classici. Questo è il libro che oggi porta il titolo di *Li-ki:* codice che dà le regole di condursi in tutte le faccende concernenti il tempio, la corte, la famiglia.[1] Le altre sezioni o capitoli, che restarono fuori dopo la riduzione fatta da *Tai-sheng*, formano un'opera a parte, intitolata *Ta-tai-li;* la quale contiene tra gli altri un importantissimo capitolo, che è il « Calendario della dinastia degli *Hsia* », che, se è genuino, come sembra molto probabile, ci conserva un documento astronomico che risale all'anno 2000 av. C.[2]

§ 4. — Dell'*Yi-King* non diremo che poche parole, perchè in appresso dovremo discorrerne per disteso, quando esporremo le speculazioni filosofiche, alle quali dette origine. Accenneremo soltanto, che questo libro si attribuisce a *Fu-hsi*. Il quale, secondo che si afferma, disegnò certe figure, combinando tre linee, alcune continue, altre spezzate, in otto modi diversi: queste otto figure furono dette i *Pa-kua*, o gli otto *Kua* o Diagrammi; moltiplicando per sè stesse le otto figure, se ne ebbe sessantaquattro, formate di sei di dette linee: e son quelle che costituiscono la base del libro. Siccome i *Kua* venivan trasformati col

---

[1] LI-KI, *ou Mémorial des Rites traduit pour la première fois du Chinois, et accompagné de notes, de commentaires et du texte original par* J. M. Callery. Turin, 1853.

[2] Wylie, *Notes on Chinese Literature*, Shanghae, 1867, p. 5.

mutar posizione alle linee e ai gruppi di esse, e per siffatto modo s'andava cambiando senso e valore a quei simboli, da ciò venne il « Libro de' mutamenti ». Intorno a questo primo abbozzo del testo, *Wên-wang*, nel XII secolo av. C., mentre era prigione del re *Ceu-sin*, ultimo della dinastia de' *Shang* e di celebrità infame, scrisse alcune dichiarazioni, che chiamò *Thuan*, o *Thuan-tse* « decisioni », perchè si veniva a fissare il significato dei singoli *Kua* o diagrammi; e in seguito *Ceu-kung*, figliuolo di *Wên-wang*, prese anch' egli ad occuparsi della materia, e stese « Un discorso su le forme », *Hsiang-tse* che continuava e ampliava le dichiarazioni del padre. Gli scritti di questi due sovrani intorno agli otto *Kua* di *Fu-hsi*, formano propriamente il testo, a cui fu dato il nome di *Ceu-yi*; il quale si divide in due sezioni (*phien*) intitolate *Thuan* e *Hsiang*. Confucio vi fece sopra un commento diviso in dieci capitoli (*phien*), che chiamò *Shih-yi*, « Le dieci ali »: quasi per fare intendere, che dovevano aiutare il lettore ad elevarsi a quell' altezza, a cui lo avrebbero spinto le elucubrazioni di *Wên-wàng* e di *Ceu-kung*. I due capitoli attribuiti a' detti sovrani, e i dieci del commento attribuiti a Confucio, compongono l' intero *Yi-king*.[1]

---

[1] Ecco i dodici capitoli o sezioni, *phien*, dell'*Yi-king*:

1. *Thuan-tse* di *Wên-wang*, un *phien*.
2. *Hsiang-tse* di *Ceu-kung*, un *phien*.

3. e 4. *Thuan-cuan* o Comento sul *Thuan-tse*, due *phien*.
5. e 6. *Hsiang-cuan* o Comento sul *Hsian-tse*, due *phien*.
7. e 8. *Hsi-tse-cuan*, due *phien*.

9. *Wên-yen*, un *phien*.
10. *Shuo-kua-cuan*, un *phien*.
11. *Hsü-kua-cuan*, un *phien*.
12. *Tsa-kua-cuan*, un *phien*.

§ 5. — Ultimo degli *Wu-King* viene il *Chun-thsiu.* Questo libro, il cui titolo letteralmente significa « Primavera e Autunno », è una cronica del reame di *Lu,* che abbraccia un periodo di circa due secoli e mezzo; e il nome di *Chun-thsiu* in tal caso non vuol dire propriamente che « Annali ». Alle corti dei diversi Stati della Cina c' era fin ab antico un magistrato apposta, incaricato di registrare giorno per giorno tutti gli avvenimenti: il registro portava il titolo di *Sui-so-shu,* ossia « Quel che è stato scritto durante l'anno ». Ma siccome nel notare le date, oltre l' anno, il mese e il giorno, s' indicavano anche le stagioni; — per esempio così: il giorno cinque, secondo mese, anno terzo (del regno del tal sovrano di *Lu*), essendo di primavera, — questi annali presero del pari il titolo di *Chun-Tung-Thsiu-Hsia,* « Primavera-Inverno-Autunno-Estate », che era quanto dire: fatti accaduti nelle quattro stagioni dell' anno. Poi, per abbreviare, s' indicò nel titolo soltanto le stagioni di mezzo, e il registro si chiamò *Chun-thsiu.*[1] Questo modo di chiamare i ricordi storici era, del resto, comune ai tempi di Confucio e anche innanzi; cosicchè i registri che tenevano gl' isto-

[1] Questa è l' opinione accettata da tutti gli eruditi cinesi; gli altri invece veggono nel titolo un modo figurato per indicare le vicende degli Stati: e questa interpretazione ha indotto in errore alcuni europei sulla ragione del detto titolo di *Chun-thsiu.* Così il Du Halde scrive: « Ce livre est intitulé le *Printems et l'Automne,* « pour donner à entendre qu'un Empire se renouvelle et devient « florissant lorsqu'il est gouverné par un Prince sage ...... au « lieu que, sous un Prince vicieux et cruel, l'Empire languit ». (*Description de l'Empire de la Chine* in 4º à la Haye, vol. II, p. 381). E l' Wells Williams: « so called because their commen- « dations are life-giving like spring, and the censures life-wi- « thering like autumn ». (*The Middle Kingdom,* IV ed. vol. I, p. 512).

riografi di molte corti cinesi, avevano tutti questo titolo. Il quale continuò ad usarsi anche dopo pei libri storici in generale; fino a che sotto degli *Han* si cangiò in *Ki,* « memorie o ricordi »; e sotto i *Sung,* in *Thung-kien,* « speculum ». Ho detto di molte corti, ma non di tutte; imperocchè ne' paesi di *Thsu* e di *Tsin* le croniche avevano nomi speciali: nel primo, il registro di Stato era chiamato *Thao-wuh* « Ceppo »,[1] nel secondo, *Shêng* « Carro »;[2] mentre i registri di Stato dei paesi di *Ceu,* di *Yen,* di *Sung*, di *Thsi* e di *Lu,* si chiamavano tutti, come s'è detto, « Primavera-Autunno ».[3]

Il *Chun-thsiu* del reame di *Lu* comprende un periodo di dugento quarantadue anni; e vi si trovano notati i fatti accaduti dal primo anno di regno del principe *Yin* (722 av. C.) fino al quattordicesimo anno del principe *Ai* (581 av. C.): ossia durante la sovranità di dodici principi, o duchi (*kung*), come altri li chiamano, dello Stato di *Lu,* e di quattordici re (*wang*) del reame di *Ceu.* Questo libro, oltre agli avvenimenti storici, registra anche i fenomeni naturali, e singolarmente le eclissi in numero di trentasei, la prima delle quali accaduta il 14 febbraio 719 av. C.; per la qual cosa esso è un documento di somma importanza per la cronologia cinese.[4]

---

1 Questo è uno dei significati della parola *thao-wuh;* ma vuol dire eziandio: animale feroce; cosicchè è anche un epiteto che davasi in generale agli uomini malvagi. Alcuni credono che quei libri storici fossero chiamati a quel modo, perchè, ricordandovi appunto le avvenute malvagità, mettevansi in guardia gli uomini contro le stesse.

2 *Mêng-tse* IV, II, XXI, 2, citato anche nella prefazione di *Tu-yü* al Commento del *Chun-thsiu.*

3 *Jih-cih-lu,* lib. I, fol. 1.

4 Il Chalmers, in fine a una sua Memoria: *The Astronomy of the ancient Chinese,* ha dato la tavola di queste trentasei eclissi

A quest' ultimo degli *Wu-King*, il *Chun-thsiu*, furono fatti tre commenti, da tre celebri letterati; i quali commenti furono tenuti in tanto pregio, che, come dicemmo già, contaronsi fra i testi canonici. Il primo, che è anche il solo che ci sia rimasto, fu opera di *Tso Khiu-ming*: il secondo, di *Kung Yang-kao* del paese di *Thsi*; l' ultimo, di *Ku Liang-chih* del paese di *Lu*. *Tso Khiu-ming* fu contemporaneo e discepolo di Confucio;[1] ed ebbe ufficio di « Grande istoriografo dello Stato di *Lu*. » Aveva dunque modo di frugar per gli archivi, e consultar documenti, e correggere o ampliare le notizie del *Chun-thsiu*, dove si registravano con brevi parole gli avvenimenti notevoli. Laonde il suo commento, conosciuto col titolo di *Tso-cuan*, racconta per minuto alcuni fatti, che la Cronica accenna appena; ne rettifica alcuni altri, e dappertutto esercita una critica giudiziosa.[2]

Il *Chun-thsiu* fu creduto dal Legge, quando questo dotto sinologo pubblicò il primo volume della sua traduzione dei Classici cinesi (1861), il solo tra i libri attribuiti a Confucio, che si potesse tenere a più giusto titolo

---

avvenute durante i 242 anni del periodo del *Chun-thsiu*: tavola che è stata riportata anche dal Legge a p. 86 dei Prolegomeni del vol. III dei suoi *Chinese Classics*. — Devesi però notare, che due di queste eclissi, la 21ª e la 24ª, sono state trovate false dai dotti cinesi del tempo dei *Thang*; e due altre, erronee, e queste sono la 10ª e la 15ª, come dimostrarono gli astronomi cinesi del tempo dei *Tsin orientali*.

1 *Lun-yü*, V, XXIV.

2 Il primo libro del *Chun-thsiu* fu tradotto dal Bayer in latino nei *Commentaria Academiae Petropolitanae*, vol. VII, p. 398-399 (col testo Cinese). Si parla anche d' una traduzione in Russo inedita del Padre Daniele della missione ecclesiastica russa di Pechino. Il Legge lo ha tradotto unitamente al *Tso-cuan* nel IV vol., parte I e II dei suoi *Chinese Classics*.

come scrittura di lui.[1] Ma più tardi, quando lo stesso Legge prese a voltare in inglese « La Cronica di Lu », (1874) ebbe a ricredersi; non potendo più averla per opera del Filosofo. E in vero, anche senza studiar molto quel libro, la semplice lettura di qualche pagina mi pare che basterebbe a provare, che nessuno uomo di lettere, in particolare, vi abbia specialmente posto cura. Questa scrittura non è una storia, dove i fatti siano messi insieme con arte, e dove si veggano l'opera del letterato e il criterio del filosofo; è una congerie di brevissime notizie riguardanti più o meno direttamente la corte e lo Stato di *Lu:* semplici note giornaliere, raccolte senza altro scopo che di ricordarle, dai varii magistrati deputati a tale ufficio. I fatti sono registrati nudi e crudi: un atto eroico, un assassinio; la nascita, la morte o il matrimonio d'un sovrano; un terremoto, un eclissi, sono laconicamente notati per ordine cronologico in quello scheletro di storia, senza nemmeno una sillaba di più del bisogno per la memoria del fatto. Esso pare un libro, in cui il tempo abbia registrato come spese sè stesso, nella Cina, per 242 anni; a simiglianza d'una buona massaia che abbia appuntato le spese di casa nello scartafaccio di famiglia. E ci voleva davvero tutta l'entusiastica ammirazione dei primi missionari gesuiti, per chiamarlo « un livre ecrit de génie; ou notre Socrate « (Confucio) y manie l'Histoire en homme d'Etat, en « citoyen, en philosophe, en savant, et en moraliste ».[2] Del resto ne giudichi il lettore da sè; ecco il principio del primo capitolo, e faccia conto, come è in fatti, che il rimanente corra tutto sullo stesso tono.

---

[1] *The Chinese Classics,* t. I, p. 1.

[2] *Mémoires concernant les Chinois;* t. I, p. 47.

I. 1. Primo mese, primavera, del primo anno [di *Yin-kung*].

2. Nel terzo mese il principe e *I-fu* di *Cu* conclusero un'alleanza in *Mieh*.

3. Nel quinto mese, di estate, il Signore di *C'ing* sottomette il paese di *Tuan*.

4. Nell' ultimo mese, d' autunno, il re spedì il ministro *Hsiun* con regali di condoglianza per *Hui-kung* e la moglie *Cung-tse*.

5. Nel nono mese, il sovrano e un inviato di *Sung* fecero un' alleanza in *Suh*.

6. Nel dodicesimo mese, d' inverno, giunse il signore di *Cai*.

7. *Kung-tse Yih-shi* muore.

II. 1. Nel secondo anno, di primavera, il sovrano ebbe un convegno col capo de' *Jung* in *Tshien*.

2. Nel quinto mese, di primavera, le truppe di *Kiu* entrarono in *Hsiang*.

3. *Wu-hsiai* entra con le sue forze in *Keih*.

4. L' ottavo mese, d' autunno, il sovrano fa un' alleanza coi *Jung*, a *Thang*.

5. Il nono mese, *Li-siu* di *Ki* andò a prendere la fidanzata del principe.

6. Il decimo mese, d' inverno, la sorella maggiore del sovrano ritorna in *Ki*.

7. *Tse-pih* di *Ki* e il principe di *Kiu* fecero un accordo in *Meih*.

8. Il dodicesimo mese morì la signora *Tse*, moglie del sovrano.

9. L' esercito di *Ching* invade *Wei*.

Ora io domando: se è vero, come pare indubitatamente, che ogni corte avesse il suo istoriografo; che cosa di meno poteva egli fare per guadagnarsi onestamente lo stipendio che gli elargiva il suo sovrano? Ammettiamo pure che questa lista di avvenimenti, mi sia permessa l' espressione, sia più che sufficiente a conservar memoria dei fatti; ma le tavolette istoriche conservate nell' archivio di *Lu* dovevano essere almeno in questa forma. E Confucio che dunque avrebbe egli fatto, poichè non era l' istoriografo del tempo? Sarebbesi egli contentato di una sem-

plice scelta dei fatti, che a lui parvero più meritevoli di nota? Questo non sembra ammissibile; imperocchè il fine preciso che si prefisse Confucio nello scrivere il *Chun-thsiu,* è chiaramente espresso nei Classici. Egli lo volle scrivere con l'intento di esporre i doveri del principe, e veder di rimediare al mal governo del tempo suo;[1] lo volle scrivere, perchè erano periti i versi che celebravano le virtù degli antichi;[2] e appena lo ebbe terminato, « i ribelli e i cattivi tremarono di paura ».[3] Egli voleva esser giudicato da questo suo libro; la sua fama doveva esser pari all'efficacia di quello.[4] Tutte queste cose non si rilevano, a parer mio, dall'odierno *Chun-thsiu;* e mi è forza credere, non esser questo il libro, a cui allude il Filosofo, o essere stato talmente malmenato dal tempo, da non conservare che pochi brani di sè, poca parte dell'orditura: da potersi paragonare a un corpo spolpato, di cui non sian rimaste che ossa. Oppure bisogna supporre, che le parole sopra riferite, le quali son del più recente de' Classici, Mencio, non provengano veramente da Confucio, ma gli siano state a torto attribuite per opera d'interpolatori.

Intorno all'autenticità del *Chun-thsiu,* anche alcuni dotti cinesi hanno manifestato i loro dubbi; e il Legge ha pubblicata la traduzione d'una epistola d'uno di questi eruditi dell'Impero di Mezzo (un membro dell'Accademia imperiale di scienze e lettere di Pekino, detta degli *Han-lin*), il quale aveva nome *Yuen-mei,* tolta da un epistolario stampato per la prima volta nel 1859. In questa

---

1 *Mêng-tse,* III, I, IX, 7.
2 *Mêng-tse,* IV, II, XXI.
3 *Mêng-tse,* III, I, IX, 11.
4 *Mêng-tse,* ibidem.

lettera *Yuen-mei* ringrazia altro dotto cinese pel dono di un libro di studii sulla cronica di *Lu,* in cui si caldeggia l'autenticità del testo antico. « Ho ricevuto il vostro li-« bro, scrive *Yuen-mei,* e ho davvero ammirato la vo-« stra erudizione. Mentre si vede che avete messo a « profitto gli scritti che *Tan-tsu* e *Cao-khuang* avevano « già fatti sul medesimo argomento, bisogna anche conve-« nire che voi gli avete di gran lunga superati: in quanto « poi all'opera di *Hu An-ting*, essa è divenuta affatto inu-« tile, dopo la vostra. Nondimeno, scusatemi tanto, io con-« servo i miei dubbi sul *Chun-thsiu:* e continuo a credere « che non sia di Confucio. Confucio non parla mai di sè « come autore di qualche libro, ma sempre come trasmet-« titore, conservatore dell'antica dottrina. Scrivere il « *Chun-thsiu* era affare degl'istoriografi. Confucio non « era istoriografo; ed ha anche detto, che colui che non « ha un certo particolare ufficio, non deve immischiarsi « negli affari del medesimo. Ora perchè avrebbe egli « usurpate le attribuzioni d'istoriografo, e fatto in vece « loro l'opera che a essi soli spettava di fare? E quando « Mencio gli fa dire: *I fatti registrati in questa storia « saranno quelli che mi faranno conoscere: da essi i po-« steri mi giudicheranno,* gli fa far la figura d'un prin-« cipe senza principato; perchè nella Cronica si discorre « dei fatti dei principi di *Lu.* Ora Confucio non ha mo-« strato mai il desiderio di passar per tale; e in ogni « modo i ministri e i magistrati non avrebbero soppor-« tato una tal cosa. Inoltre, di tutti i libri classici che « ci conservano memoria di Confucio e della sua dot-« trina, nessuno è maggiormente verace del *Lun-yü:* e « questa scrittura c'insegna, che argomento di studio del « filosofo erano il libro delle liriche (*Shih-king*), quello « delle istorie (*Shu-king*) e il codice del cerimoniale

« (*Li-ki*); e aggiunge, che avrebbe anche desiderato di « spender alquanti anni intorno all'*Yi-king,* s'egli fosse « stato più giovane: del *Chun-thsiu,* nemmeno una mezza « parola! ».

Questo è il sunto della lunga lettera dell'erudito cinese: ed io convengo pienamente con lui. Ma sia o no di Confucio, la Cronica di *Lu* è un documento storico, sulla cui antichità non può cader dubbio: potrà esser guasto dal tempo, ma è certo contemporaneo agli avvenimenti che registra. Quel che però dà un valore grandissimo al *Chun-thsiu,* è il Commento di *Tso Khiu-ming;* il quale è chiamato dal Legge il più prezioso tesoro letterario, che sia pervenuto alla posterità dalla dinastia dei *Ceu.* Questo commento, toltone alcune interpolazioni che vi vennero fatte in diversi tempi, può tenersi per genuino. L'autore lo compilò su i documenti dell'archivio di Stato, dando ai fatti che esponeva una veste abbastanza elegante; sicchè il libro appare lavoro di letterato e d'erudito perfetto, pe' suoi tempi.

§ 6. — Il *Chun-thsiu* è l'ultimo degli *Wu-king;* e siccome dicendo di esso siamo oramai entrati nell'argomento: — qual sia stata l'opera di Confucio nella compilazione di questa parte de' Libri sacri della Cina, — sarà d'uopo continuare. La prima domanda che si fa innanzi è questa: i *King* sono essi scritture del nostro filosofo; o vi erano già prima di lui? Che nella Cina fossevi da gran tempo una letteratura assai importante, è cosa che si può tener per certa; e la esistenza dei *King* stessi, che si credono comunemente opera di Confucio, stanno a provarlo. I materiali che compongono quei libri, dovevano esistere da varii secoli; inquantochè gli odierni testi, a chi ben li consideri, non appaiono che avanzi di qualcosa di molto più antico. La tradizione e la storia poi

insegnano, che ogni Stato cinese aveva un istoriografo, il cui ufficio era tra' principali delle corti; e inoltre s'è veduto, ch'era usanza d'incaricare, per fine politico, un magistrato di far raccolta di canzoni popolari; le quali venivano lette e studiate da' sovrani e da' ministri, perchè la cosa pubblica procedesse secondo l'indole e i bisogni della nazione. Gli archivi di Stato dovevano dunque essere ricchi di documenti storici, lasciati di mano in mano dai vari istoriografi di corte; e abbondar pure di collezioni poetiche, fatte in varie occasioni, e diverse secondo i paesi dove furon raccolte. *Sse Ma-tsien* pretende infatti che il numero di tali composizioni poetiche, a' tempi di Confucio, fosse di tremila.[1]

Per la qual cosa Confucio, amantissimo, come egli si confessa, delle memorie dell' antichità, aveva modo di soddisfare ampiamente a quell'ardente desiderio di conoscerla e d'investigarla in molte parti. E che egli abbia quindi preso a studiare le storie del suo paese nativo, e gli avvenimenti successi al cominciar della civiltà cinese; che egli abbia ricercato, scelto e imparato a memoria gran numero di quelle canzoni, che rammentavano le virtù dei savii antichi, le quali facevano quasi rivivere i tempi passati, oggetto de' suoi più cari pensieri, è cosa tanto naturale, che non è mestieri spendervi parole; ma non credo che sia egualmente naturale il supporre, ch'egli sia proprio l'autore o il compilatore di tutte quelle scritture. Egli molto si adoperò a conservarle e a tramandarle a' posteri: la Cina è obbligata a lui se oggi le possiede. E Confucio infatti, come altre volte s'è detto, e come fa giudiziosamente notare il critico cinese menzio-

[1] *Sse-ki,* lib. 46, cit. in Legge, *Chinese Classics,* t. IV, parte I, proleg. p. 1.

nato di sopra, Confucio non si è mai dato per autore, ma per trasmettitore e conservatore della dottrina che si rileva dai *King*. In questi documenti, che esistevano fino allora in virtù d'un'antica consuetudine, Confucio vide il codice delle future generazioni. Ed egli si adoprò con ogni possa a inculcare in tutti lo studio di quei testi; i quali registravano gli atti dei principi sapienti, davano le regole di ben governare, insegnavano le virtù domestiche e civili, ricordavano le usanze primitive e i primitivi costumi del tempo aureo: que' libri, che erano tesoro in gran parte degli archivi sovrani e a uso del principe, voleva che diventassero tesoro di tutti. In ciò consiste principalmente l'opera di Confucio: « Io non creo, egli dice, trasmetto quel che l'antichità ha conservato ».

Nei *Sse-shu* o Libri Classici, che sono come il Vangelo del Confucianesimo, vengon citati di continuo i *King*; e vi sono citati come le autorità su cui s'appoggia il Filosofo, come i fonti della dottrina di lui, non come libri ch'egli abbia scritti. Nei Classici dunque vien detto, che i soggetti che trattava giornalmente il Filosofo, erano tolti dai libri poetici, dagli storici e dal canone de' riti; in que' testi cercava gli argomenti per discutere co' discepoli.[1] Lo *Shih-king* specialmente era il suo volume prediletto. In quelle trecento odi, che tutte secondo lui tendono a illustrare la massima: « non abbiate cattivi pensieri »,[2] in quelle trecento odi c'era tutto quel che si poteva desiderare per formare un popolo e un governo eccellenti; c'eran tutti i germi d'una civiltà imperitura.[3]

---

[1] *Lun-yü*, VII, 17.
[2] *Lun-yü*, II, 2.
[3] Conf. *Lun-yü*, XVII, 10; XIII, 5.

E forse fu egli, il Filosofo, che scelse quel numero determinato di poesie, le quali formano l'odierno *Shih-king*, in mezzo alle moltissime del suo tempo. Infatti la più parte degli autori sostiene, che Confucio ne prendesse un trecento delle tremila canzoni che c'erano allora, e ne componesse il detto libro; e che facesse ciò pigliando tutte le poesie provenienti dallo Stato di *Ceu*, o dal Reame di Mezzo, e facendo poi una scelta di quelle che risalivano al tempo della dinastia de' *Shang*, e di quelle che si avevano nel regno di *Lu* sua patria.[1] Pertanto non bisogna dimenticare, che un'antologia di trecento poesie par che ci fosse eziandio prima del nostro filosofo; ed egli stesso allude a quella, in due luoghi almeno del *Lun-yü*:[2] anzi l'ordine, nel quale erano disposte le canzoni in siffatta raccolta, sembra che fosse presso a poco quello dell'odierno *Shih-king*; imperocchè un passo del *Ceu-li*, o « Codice della dinastia di *Ceu* », ci fa sapere, che eravi un magistrato, il quale aveva incarico d'insegnare quei sei generi di poesia, dei quali abbiam parlato poco sopra. Del resto, tutto quel che Confucio fece intorno allo *Shih-king*, lo dice egli stesso. « Tornato in *Lu* dal reame di *Wei*, mi detti, così si esprime nel *Lun-yü*,[3] a mettere al loro posto le poesie chiamate *Ya* e quelle chiamate *Sung*; » poesie che sono, come vedemmo, le due ultime delle sei specie di liriche.[4]

---

1 *Wên-hsien-thung-kao*, lib. CLXXVIII, fol. 1.

2 *Lun-yü*, II, 2; XIII, 5.

3 *Lun-yü*, IX, XIV.

4 La conclusione, a cui giunge anche il Legge, è questa: « The « Book of Poetry, arranged very much as we now have it, was « current in China long before the sage; and its pieces were in « the mouths of statesmen and scholars, constantly quoted by « them on festive and other occasions ». E inoltre è d'opinione

In quanto poi a ciò che gli autori affermano esplicitamente, che cioè Confucio scrivesse il comento al *Ceu-yi*, o alle dichiarazioni composte da *Wên-wang* e *Ceu-kung* ai diagrammi dell'imperatore *Fu-hsi*, s'avrebbe a credere che questa almeno fosse al tutto opera del gran savio di *Lu*. Ma se egli avesse in verità scritto siffatto comento, come avrebbe espresso il rammarico di non aver vita sufficente per darsi allo studio profondo di quel testo misterioso?[1] A mio credere, il libro in cui si scorge l'opera di Confucio, o d'alcun altro prima di lui, ma più probabilmente di lui stesso, è lo *Shu-king*. Questo libro ha tale unità, tal ordinamento nelle materie, tal modo di esposizione, che non si può supporre, come per la Cronica di *Lu*, che siano le tabelle degli istoriografi riprodotte precisamente come furono scritte da loro, e come si serbavano negli archivi del governo. Qualcuno deve aver dato a questi ricordi storici quell'ordinamento, in quella forma letteraria che si legge oggi; e costui se ne può riguardare a buon diritto come autore; perchè l'opera che vi spese non fu certo quella d'uno che non facesse che raccogliere, senza un concetto prestabilito, documenti quali gli venivano a mano, per renderli pubblici.

La quistione in cui siamo entrati è di natura da richiedere troppe più serie e più lunghe ricerche, di quelle

---

che l'odierno *Shih-king* si componga dei frammenti che rimangono delle diverse collezioni poetiche fatte durante i primi regni dei re di *Ceu*. *Chinese Classics*, vol. IV, parte I, proleg. p. 5, 25.

[1] « Se mi fosse possibile, dice Confucio nel *Lun-yü* (VII, XVII), aggiungere alquanti anni alla mia vita, ne vorrei passar cinquanta a studiare l'*Yi-king* ». E poco più sotto (VII, XVIII): « Il *Libro dei Versi*, quello delle *Istorie* e quello dei *Riti*, erano gli abituali argomenti al suo ragionare ».

che noi siam capaci di fare, e il libro nostro di contenere; laonde lascerò a questo punto l'argomento, trattato ora brevemente, per venire a parlare di quell'altra serie di scritture che abbiam chiamate classiche. Questo sarà soggetto del Capitolo seguente.

Capitolo IV.

Continuazione del medesimo soggetto.

I Quattro Libri Classici. — Il *Ta-hsio*. — Il *Cung-yung*, — Il *Lun-yü*.

§ 1. — I *Sse-shu*, ossia, per continuare a chiamarli come li abbiamo chiamati fin ora, i « Quattro classici », ci fan conoscere la maniera, con la quale Confucio intendeva i *King;* le illustrazioni e i commenti che vi faceva, insegnando a viva voce ai suoi discepoli: tutta la dottrina, insomma, ch'egli riuscì a cavar fuori da quelle memorie d'un tempo, che anche allora poteva dirsi antico. La prima cosa che si capisce leggendo alcun libro della scuola confuciana, cosa ripetuta tante e tante volte in ogni opera, in ogni volume, a ogni pagina, è che quella dottrina, quella grande scienza, per cui fu possibile la istituzione della civiltà cinese, per cui fu, ed è anc'oggi possibile un governo eccellente e durevole, l'avevano in tutta la sua pienezza i primi sovrani dell'Impero di Mezzo. E questo è quel che Confucio, fondatore di essa scuola, conobbe sin da principio, o credè di conoscere, desumendolo dalle geste di que' santi patriarchi del popolo sinico. Il difficile stava a saper propriamente in che consistesse questa scienza maravigliosa, che aveva la potenza di trasformare in popoli civili i popoli

barbari, come la pietra filosofale aveva quella di trasformare i metalli ignobili in nobili. Confucio la trasse fuori dai *King:* le storie gli dicevano quel che avevano fatto que' personaggi, e da quel che avevano fatto arguì quel che dovevano essere: le poesie gli rivelavano quel che il popolo pensava dei suoi sovrani, dei ministri, dei magistrati, degli ufficiali, e quale esso stesso era, retto da siffatto governo. Il canone dei riti poi gli mostrava come era costituita la società, con che saviezza erano guidate tutte le azioni della vita, in quel tempo; e in mezzo a' precetti che regolavano ogni singolo atto, in certe speciali congiunture, trovò ottimi insegnamenti di morale, che si applicavano alla condotta dell' uomo, qualunque fosse il suo stato e la sua condizione.

Ora, questa grande sapienza dell' antichità, così altamente vantata da Confucio, e giù giù da tutti quelli che vennero poi, è quella che ci ha conservata il primo dei Libri classici, il *Ta-hsio*. Ecco perchè fu chiamato « Libro che fa conoscere il metodo tenuto dagli antichi « (e per antichi si deve sempre intendere i savi uomini « del tempo delle tre dinastie, *Hsia, Shang* e *Ceu*) per « conseguire la scienza; porta che dà accesso alla virtù ». Il testo non si compone che di dugentocinque monosillabi, e ci fu tramandato da *Tsêng-tse,* che lo raccolse dalla bocca del suo maestro, Confucio; e che in appresso vi aggiunse dieci capitoli d' illustrazione, i quali contengono, in tutti, cinquecento quarantasei vocaboli: questi capitoli si posseggono oggi per cura dei discepoli di *Tsêng-tse* stesso. Così almeno affermano le edizioni del *Ta-hsio,* che sono in uso al presente.

Le parole, con le quali comincia la scrittura, di cui parliamo, servono di titolo alla medesima; come riscontrasi in altre opere, o cinesi o di altri popoli. Ma la in-

terpretazione di quei due primi vocaboli diede origine a diverse congetture. *Ta-hsio,* affermano alcuni, è lo stesso che *Ta-jên-ci-hsio* « studio dei grandi o degli adulti »; come si dice *Siao-jên-ci-hsio* « studio dei giovanetti ». *Ta-hsio,* affermano altri, vale il medesimo che *Tai-hsio* « scienza grande, superiore, sublime »: cioè quella « scienza posseduta dagli antichi, con la quale si formano gli Stati ». Altri ancora intendono con questo nome la dottrina che s'insegnava, sempre da quegli stessi antichi, nelle scuole superiori: scuole o istituti che erano giusto chiamati *Ta-hsio.* In fatto, come si vede, la differenza delle opinioni è di pochissimo rilievo. Passiamo dunque alla sostanza del testo. Siccome a me importa, che il lettore che non sa di cinese intenda bene il concetto dell'opera, qui e negli altri brani che traduco mi sforzo di rendere meglio che posso il pensiero dell'autore; cosa che (pare impossibile, ma pure è così) tanto meno mi riescirebbe, quanto più io traducessi alla lettera. Avverto dunque, fin da principio, che la mia traduzione è qualche volta un po' libera, ma fondata sempre sulle dichiarazioni e interpretazioni dei commentarii degl'indigeni, o su le parafrasi che eglino han fatte.

« — La dottrina del *Ta-hsio* sta tutta in questo: 1° vivificare, esercitare, e mettere in piena luce le facoltà e le buone disposizioni, che l'uomo ha da natura; 2° indurre, per tal modo, il popolo a mutare in meglio, a rinnovarsi; 3° stabilirsi al tutto in questo « Sommo bene ». — Tale è il triplice scopo che si propone la « Grande scienza »; o, come dicono i Cinesi, questi sono i tre obbietti principali (*san-kang-ling*), in cui si epiloga la Dottrina.

« — Riesce possibile a stabilirsi fermamente nella pratica del « Sommo bene », solo a colui che s'è reso

capace d'intenderlo in ogni sua parte. Imperocchè preso allora di mira quell'unico fine (il Sommo bene), non vacilla, nè ondeggia dubbioso in cerca d'altro: e imperturbabile e tranquillo, pone ogni sua cura a investigare il modo di conseguire la meta.

« — Ma è necessario, per riuscire, procedere per ordine; perchè le cose e le azioni hanno cominciamento e fine, cagioni e conseguenze; ed è quel che bisogna conoscere, se si vuole esser certi che la via, in cui siamo per entrare, conduca veramente al punto desiderato.

« — Ora, quei « tre soggetti capitali » (*san-kang-ling*), che epilogano la Dottrina, si svolgono per otto punti (*pa-tiao-mu*), che sono esposti come appresso: — In antico, quel sovrano, il quale voleva che la potenza morale e intellettuale dell'uomo si manifestasse da pertutto, procurava che ogni Stato fosse ben governato; per ottener ciò, che tutte le famiglie fossero guidate saggiamente; e per aver anche questo, che ogni individuo sapesse regolar sè stesso. Per regolar sè stesso è necessario che lo spirito, l'anima, quel che i Cinesi in somma chiamano « il signore del corpo », che per loro è il cuore, sia retto; e uno s'accorge della rettitudine del cuore, quando i pensieri ne sgorgano schietti e reali. La schiettezza e la realtà del pensiero s'acquista col sapere; e il sapere, con investigare le ragioni delle cose ».

Gli otto punti fondamentali della Dottrina sono pertanto i seguenti:

I. Investigare le cose;

II. perfetta conoscenza di quelle;

III. realtà e schiettezza di pensiero;

IV. rettitudine di mente e di cuore;

V. coltura di sè stesso;

VI. governo della famiglia;

VII. governo dello Stato;

VIII. efficace costituzione d'una società veramente civile.

I primi cinque punti si riferiscono all'uomo, come individuo; gli altri tre gli si riferiscono, riguardato come parte di quelle unità, che sono la famiglia e lo Stato.

Il quinto punto è quello, a cui convengono i due estremi. E siccome l'uomo che è arrivato ad avere il dominio di sè stesso, a regolare le proprie azioni, a guidare la propria condotta, sia egli padre, suddito, principe o re, in ogni cosa riescirà eccellente; il *Ta-hsio* conclude col dire, che questo quinto punto è quello che deve esser preso di mira, tanto dal sovrano, quanto dal più umile del popolo.

Torniamo, per un poco, ai tre soggetti principali che epilogano quest'antica sapienza. Il primo è detto dai commentatori cinesi « sostanza o corpo » della Dottrina; il secondo, che è l'adoperarsi a migliorare il popolo, è chiamato « l'uso o l'utilità » della dottrina stessa; il terzo poi è « la sostanza e l'uso riuniti in un concetto solo », quello del « Sommo bene ». Il primo obbietto, che consiste nel promuovere, vivificare, e manifestare ampiamente tutte quelle potenze e facoltà che il Cielo ha deposte nell'animo umano per farlo atto al bene, è il punto essenziale di tutta la scienza: anzi si può riguardare il solo obbietto di quella. Imperocchè conformandosi ai cinque primi precetti esposti di sopra, si arriva a conseguire questo intento, relativamente a sè stesso, che è la propria perfezione; conformandosi a tutti e otto, si consegue il detto fine relativamente agli altri, ossia il perfezionamento della società. Il primo obbietto, o il perfezionamento di sè stesso, è conseguito, allorquando l'individuo è riuscito a

esercitare liberamente e pienamente quella tendenza al bene che gli vien da natura; il secondo, quando delle facoltà celesti dell'animo umano si veggono manifestamente gli effetti nelle società degli uomini.

Ed ora importa appunto sapere quali sono queste facoltà, esercitando le quali si arriva al benessere proprio, a quello della famiglia e a quello dello Stato. La traduzione letterale del passo che si riferisce a questo soggetto, e col quale comincia il testo, di cui ora parliamo, è la seguente: — « La Dottrina del *Ta-hsio* sta nel« l'illustrare (o far risplendere *ming*) la virtù o la « potenza intellettiva (*Ming-teh*) »;[1] passo che ho tradotto liberamente così: sta *tutta* nel vivificare, esercitare e mettere in piena luce le facoltà e le buone disposizioni, che l'uomo ha avute dal Cielo o dalla Natura.

Che cosa è dunque quello che i Cinesi chiamano *Ming-teh?* Questa espressione, dicono i commentatori indigeni, vale precisamente lo stesso dell'altra *Thien-ming.* Il lettore che si rammenta quel che abbiam detto intorno al *Ming* e al *Thien-ming,* poco più d'un'ottantina di pagine addietro,[2] comincerà a intender di che cosa si tratta; colui che non vorrà prendersi questa briga, vada pure avanti, che, spero, intenderà lo stesso.

I commentatori dicono che l'espressione *Ming-teh* vale l'altra *Thien-ming:* la quale poi ha lo stesso valore e significato di quel che il *Cung-yung,* il secondo dei Classici, chiama *Thien-ming-ci-sing* « Natura, che è disposizione celeste ». Parlando ora del *Cung-yung,* noi verremo dunque a dire della « sostanza » del *Ta-hsio.*

---

[1] Lett. « La virtù luminosa »: *ming* « illuminare » o « luminoso » vuol dire anche « intelligente ».

[2] Pag. 275-278.

§ 2. — Il *Cung-yung* venne in luce pe' lavori del dotto bibliografo *Liu-hsiang* (80-100 av. C.): il quale aggiunse la detta scrittura ai libri del *Li-ki,*[1] e formò il 31° dell' opera. Un secolo dopo, altri due letterati, *Ma-yung* e *Cêng-hsüan,* rividero, corressero e stabilirono bene il testo; il quale, non ostante che fosse separato dal *Li-ki,* insieme col *Ta-hsio,* soltanto al tempo dei *Sung* (960-1279), fu sin dall'antico commentato separatamente, come fosse opera distinta dal resto del detto libro. I dotti cinesi sono d' accordo a dire, che il *Cung-yung* fu composto da *Khung-kih,* soprannominato *Tse-sse,* nipote di Confucio. Il quale temendo che la dottrina, che aveva ricevuta a voce dal Maestro, andasse guasta o anche perduta, la scrisse per disteso, e consegnò il volume a Mencio, che era suo discepolo; e questi, dicono i glossatori, ne fece il fondamento di tutta la sua scienza.

Il libro, di cui discorriamo, era dapprincipio diviso in quarantanove capitoli: oggi ne ha soltanto trentatre; ma non si può affermare se ciò sia avvenuto per uno scemamento di materia, o per un diverso ordinamento della medesima. L' opera procede alla stessa guisa del *Ta-hsio:* v' è un primo capitolo, che serve come di testo, e contiene la somma di tutto il libro; e vengono dietro i capitoli che svolgono e chiariscono le varie proposizioni del primo. Il *Ta-hsio* insegna per qual via s' arrivi a ben governare uno Stato: facendo cioè che sia buono il governo della famiglia, e, per aver questo, integro il carattere dell' uomo. Il *Cung-yung* insegna a formar quest' uomo, quest' ideale che è chiamato il « Santo », ma che deve avere in sè la santità e la sapienza riunite; e dice quali mezzi ha ognuno per giungere alla perfezione.

---

1 Vedi a pag. 341.

I mezzi per diventar savio, perfetto e santo, l'uomo li ha dentro sè stesso: sono le facoltà e le disposizioni che ebbe da quell'universale lavoratore delle cose, che è il *Thien* o il « Cielo »: è insomma la natura stessa dell'uomo che deve condurlo alla perfezione, quando l'uomo sa condursi secondo natura. Laonde il trattato si apre con le tre proposizioni seguenti:

I. *a*) « Il *Thien-ming* (di cui abbiamo parlato nel capitolo primo)[1] è quel che in altri termini è detto *Natura.*

b) « Procedere, tenendo quella sempre a guida, è procedere pel *Vero sentiero.*

c) « Indirizzare per esso, o regolar la condotta degli uomini, è ciò che si chiama *Educazione e istruzione* ».

A queste tre proposizioni il Commento fa le considerazioni che appresso:

a) « Vi è una ragion d'essere di tutte le facoltà, di cui ogni creatura vivente è capace secondo la propria natura. Nell'uomo questa ragion d'essere divien la potenza che deve spingerlo a opere sempre virtuose; ed è quel che di sopra è chiamato *Natura.*

b) « Ora, assecondando i moti spontanei di questa natura in qualsivoglia faccenda del vivere quotidiano, l'uomo si troverà necessariamente sul *Vero sentiero,* che lo condurrà a operare in ogni congiuntura secondo il dover suo.

c) « Nondimeno gli uomini hanno tutti bensì una natura conforme, e conseguentemente tutti una sola regola di condotta; ma le disposizioni o inclinazioni di ciascheduno sono diverse; e perciò avviene che in realtà

---

[1] Pag. 275 e seg.

essi cadono spesse volte in difetto. Gli antichi savi pertanto fissarono le leggi di questa morale secondo natura; e le fecero apprendere agli altri, sì che non isviassero dal retto; istituendo per tal guisa la *Educazione* e la *Istruzione*.

II. « Quel che s'è chiamato il *Retto sentiero,* e che è la regola per condursi perfettamente, non deve esser mai, nemmeno per un istante, abbandonato: si rischierebbe altrimenti di non rientrarvi forse più. Anzi se per un istante lo si potesse abbandonare, certo non sarebbe proprio il vero sentiero. Laonde il savio, per timore che ciò gli avvenga, si tien sempre in su l'avviso, anche quando non scorge apparenza di pericolo.

« E sollecito eziandio per ogni moto del proprio animo, e per quel che altri non può vedere nè conoscere, non cessa giammai di stare in guardia verso sè stesso.

III. *a*) « Quando i sentimenti, di cui è capace l'animo, si mantengono tranquilli, e non lo agitano affatto, si dice allora che sono allo stato di *Equilibrio.* Quando cotali sentimenti equamente e in debito grado si fanno manifesti, si dice che procedono in *Armonia.*

b) « L'*equilibrio* è il fondamento dell'universo. L'*armonia* è la legge che lo governa.

« Solamente in virtù di questo equilibrio e di questa armonia, il cielo e la terra possono esistere; e le infinite specie degli esseri possono vivere ».

a) Un commentatore dice: « Quando i sentimenti tacciono affatto, non facendo inclinato l'animo verso cosa alcuna, lo tengono in una quiete perfetta, o, come dice il testo, fermo al suo *centro.* Queste forze nascoste, e queste capacità non ancora fatte manifeste, sono quelle che compongono propriamente la nostra *Natura.* Ma nel mondo l'uomo deve pur vivere, e usare perciò delle

proprie facoltà. Ora quando i sentimenti che costituiscono la nostra natura, in giusto modo si manifestano, e si attagliano senza difetto a ogni faccenda, una armonia perfetta regna nella economia della vita.

b) « L'equilibrio, non più de' sentimenti che formano la natura umana, ma delle forze che costituiscono la natura in generale, è quel che vien detto di sopra *Fondamento dell' Universo*. La legge poi che governa la vita dell' Universo, sta nell' armonico manifestarsi di queste forze; come l' armonia ne' moti dell' animo è la legge che deve governare il vivere degli uomini ».

I dieci capitoli che seguono, cioè dal secondo all' undecimo, formano la seconda parte del *Cung-yung;* nella quale l' autore s' adopra a illustrare il brano, che ora abbiam tradotto. Nella terza parte, che si forma di nove capitoli, *Tsə-sse* continua le sue dichiarazioni, e specialmente si ferma sul non dover l' uomo per qualsisia cagione abbandonare il retto sentiero. La quarta parte, dal capitolo ventunesimo al trentaduesimo, tratta singolarmente della condotta dell'uomo perfetto, di fronte al benessere sociale, e di quella del Cielo, come potere trasformatore e conservatore di tutto quel che esiste. E parlando l' autore della eccellenza, a cui s' innalza colui che possiede intera la conoscenza della propria natura, così da proceder sempre per la via segnata da quella, viene in ultimo a descrivere questo tipo di perfetto, questo ideale umano, la cui virtù è tale, che nella economia dell' universo diventa la terza potenza, dopo il Cielo e la Terra. Il trentesimoterzo ed ultimo capitolo, composto quasi tutto di citazioni tolte dallo *Shih-king,* sta da sè a modo di conclusione dell' opera.

Se non ci fossero ancora molti argomenti da svol-

gere, il libro meriterebbe un più lungo esame, ma la moltiplicità delle materie che restano ancora ad esporre, ci consiglia di star contenti alla somma di tutta l'opera, quale si trova nel brano che riportammo poco sopra. Una parola ancora sul titolo. Non tutti lo intesero a un modo. I Cinesi stessi non son d'accordo sul valore del vocabolo *yung:* alcuni vogliono che significhi « uso » altri « armonia », altri « immobilità », altri « costanza »: il vocabolo *cung* poi, tutti affermano che vuol dire « centro, mezzo ». Alcuni dei vecchi missionari gesuiti tradussero il titolo *Cung-yung,* « Juste milieu »; il Rémusat, « Invariable milieu »; l'Intorcetta, « Medium constans vel sempiternum, sive de aurea mediocritate »; il Morrison, « Golden medium ». Questi titoli non solo non dicon bene l'indole dell'opera, ma taluni la fanno anzi addirittura frantendere. Il Legge chiama il libro « The Doctrine of the Mean »; ma non è del solo *Cung* « mezzo, centro, equilibrio », che si parla; e questa scrittura può esser definita, come in altri termini la definisce anche il Legge, un trattato intorno alla Mente e alla Natura umana nei due stati di *Cung* e di *Yung,* « d'equilibrio e d'armonia ». Il primo è lo stato perfetto della natura e della mente in sè stesse, il secondo quello della natura e della mente esercitanti la loro attività al di fuori.

Dicemmo che il *Cung-yung* è come una continuazione del *Ta-hsio,* come un complemento che aiuta a intenderne la dottrina: eccetto che l'uno si tiene più nel campo della Morale, l'altro della Fisica. Il *Ta-hsio* prende di mira il conseguimento del « Sommo bene », che è poi lo stato perfetto della società, fondato sulla perfezione degl'individui; espone le facoltà intellettuali e morali dell'uomo, l'insieme delle quali vien chiamato *Ming-teh,* che lo rendono atto a quel fine; e dice quindi il modo e

il grado, con cui egli deve esercitare quelle facoltà, perchè riescano efficaci. *Cung-yung* vuol dimostrare che quelle facoltà morali e intellettuali, son quelle chè, in fatto, costituiscono l'umana natura incorrotta, tale e quale ci provien dal Cielo, dal formatore e conservatore dell'universo. Dice che il modo e la regola per conseguire il fine si rileva dalla sana e verace educazione; la quale non deve consistere in altro che nell'insegnare all'uomo a tenersi strettamente a' dettami della natura. Il testo del *Ta-hsio* termina dicendo, che dalla piena manifestazione della potenza morale e intellettuale dipende lo stato perfettamente civile della società; il *Cung-yung* termina con l'affermare, che dalla condizione perfetta d'equilibrio e d'armonia, nelle forze fisiche e biologiche riguardo alla natura, ne' sentimenti e nelle passioni riguardo all'uomo, dipende l'esistenza dell'universo, e la vita degli esseri. Ed ora entriamo a parlare del terzo dei Classici.

§ 3. — « Il *Lun-yü,* dice una storia della letteratura del tempo degli *Han* occidentali, contiene le risposte di Confucio alle quistioni fattegli dai contemporanei e dai discepoli. I quali, conversando insieme con lui, solevano prender ricordo del suo ragionare; e dopo la morte del Maestro, raccolte e ordinate le loro note, le pubblicarono col titolo di *Lun-yü* « Conversazioni ».[1] — *Cêng-Ming-tao* crede invece che questo libro sia soltanto opera di due soli discepoli, *Yu-tse* e *Tsêng-tse.*

Dopo la caduta della dinastia dei *Thsin,* quando i dotti cominciarono a occuparsi di ricuperare i *King,* si venne a scoprire due copie del *Lun-yü;* una proveniente dal reame di *Lu,* che fu resa pubblica per cura di *Hsia-heu-sheng;* l'altra proveniente dal reame di *Thsi,* che fu

[1] *Wen-hsien-thung-kao,* lib. CLXXXIV, fol. 1.

messa in luce da *Wan-kih.* Queste due copie del *Lun-yü,* conosciute coi nomi di *Lu-Lun* e *Thsi-Lun,* erano fra loro alquanto differenti. Un letterato chiamato *Cang-yü,* dopo avere accuratamente esaminate le dette copie, tolse via dal *Thsi-Lun* due capitoli che c' eran di più, e stabilì il testo corretto su i ventidue capitoli (*phien*), che componevano il *Lu-Lun:* e questa nuova compilazione del *Lun-yü,* che ebbe il titolo di *Cang-heu-Lun,* fu presa a modello da altri dotti letterati. Ma non andò guari che si rinvenne un altro testo, nell' occasione in cui il principe di *Lu* faceva demolire la casa di Confucio per ampliare la reggia, insieme coi testi dello *Shu-king,* del *Chun-thsiu* e del *Hiao-king,* come già s' è detto; il qual testo era scritto in quella antichissima forma di caratteri, di cui s' è anche parlato.[1] Questa terza copia del *Lun-yü,* scoperta intorno all' anno 150 av. C., e pubblicata da *Khung An-kuo,* era divisa in ventun capitoli. Sul finire della dinastia degli Han, *Cêng-hsiuan,* chiamato anche *Cêng Khang-cêng,* stabilì definitivamente il testo di questo importante libro, collazionando le diverse copie allora conosciute, e facendovi ampie dichiarazioni.[2]

Il Legge non crede all' affermazione dei dotti cinesi, che cioè il *Lun-yü* sia stato pubblicato subito dopo la morte di Confucio, dai discepoli immediati di lui. E per prova di questo cita alcuni passi di quella scrittura, che conterrebbero anacronismi, se essa fosse, come si pretende, del IV secolo av. C. Le ragioni che porta il dotto traduttore dei Classici cinesi sono di molto rilievo; ma l' opera, di cui si discorre, prestandosi di per sè alle interpolazioni, senza che queste ne alterino il disegno, non

---

[1] Vedi a pag. 331, e 11, 7.

[2] *Wên-hsien-thung-kao,* loc. cit.

mi sembra che si possa del tutto rigettare l'idea, che una prima compilazione di questi ricordi de' detti momorabili di Confucio sia di alcuno de' suoi immediati discepoli. Le tradizioni intorno al gran filosofo si sono continuate per molto tempo; e i raccoglitori delle sue memorie, mettendo le mani nelle diverse compilazioni del *Lun-yü*, possono aver lasciato nelle aggiunte che vi fecero, l'impronta del tempo, in cui vissero.

L'indole di quest'opera non ci dà agio di fare una esposizione del contenuto. Gli ammaestramenti che si riferiscono quasi sempre alla morale, sono moltissimi; e non ordinati secondo gli argomenti, ma quali venivano in taglio a esser ricordati, nel conversare de' discepoli col maestro. E queste conversazioni non trattavano ogni volta di soggetti speciali, come si potrebbe supporre, nel qual caso sarebbero state piuttosto lezioni, ma si aggiravano intorno a molti punti. E non si deve credere neppure che vi si trovi sempre per ordine tutto il ragionare del filosofo; chè invece spesso non sono altro che brani: le parti notabili del discorso, il sunto, o le massime che si rilevavano dal suo dire. Per far conoscere un poco il libro, recherò alquante sentenze prese qua e là; attenendomi solo ad alcune di quelle che si riferiscono alla pietà filiale ed al governo; due soggetti della più grande importanza appresso i Cinesi.

La Pietà filiale è il fondamento dell'amor del prossimo (I, 2, 2).

Essa è la virtù, la quale è indizio, in chi la pratica, d'aver egli in sè stesso vivo e ardente l'eterno principio morale che costituisce l'umana natura (II, 5, 3).

Servire in vita i genitori con reverenza e affetto; alla loro morte con onore seppellirli, venerarli defunti

co' sacrificii che detta il cerimoniale, sono i doveri, pe' quali si dimostra la filiale osservanza (II, 5, 4).

La condotta dei figliuoli dovrebbe esser tale, che il padre e la madre altri dolori non avessero se non quei soli, i quali non è dato all'uomo schivare (II, 6, 1).

Oggi quando un figliuolo procura il campamento a' suoi genitori, ha già fama di virtuoso: anche gli animali potrebbero questo. E se i figliuoli oltre al sopperire ai bisogni di chi dette loro la vita, non li circondano di cure amorose e di rispetto, in che gli uomini differiranno dalle bestie? (II, 7, 1).

Durante la vita del padre vostro, osservate in tutto i suoi voleri; morto ch'egli sia, abbiate sempre dinanzi agli occhi le sue azioni (I, 11).

Se i genitori non accettassero alcune vostre rimostranze anche giuste, non vi adirate; nè per questo si scemi il rispetto per loro. Anzi se anche inveissero contro di voi, non dovete provarne risentimento (IV, 18).

Al figliuolo non è lecito ignorare l'età de' genitori; ma una tal cosa dev' esser per lui cagione continua di gioia mista a timore (IV, 21).

È raro il caso, che un buon figliuolo e un buon fratello non abbia anche rispetto per chi è da più di lui; e chi ha rispetto pe' superiori non ha mai turbato l'ordine dello Stato. Laonde il savio procura che il fondamento della società sia buono; che è quanto dire, si adopera a stabilire e fortificare le virtù domestiche, l'osservanza filiale e l'amor fraterno, da cui provengono l'amore e il rispetto per tutti gli uomini (II, 21).

Governo, dovrebbe sempre voler dire rettitudine e giustizia. Se il capo dello Stato è giusto e retto, chi oserà non esser tale (XII, 17)?

Solo colui, la cui vita privata fu sempre integra, può

arrischiarsi alla vita pubblica; ma chi non conosce onestà per sè, con che faccia si fa egli innanzi agli altri, a' quali deve essere esempio di lealtà e schiettezza (XIII, 13)?

Quel che essenzialmente importa nell'amministrare le faccende dello Stato, è la proprietà di parola. Quando una cosa non si sa, non si dica; ma nel resto, ogni parola sia appropriata alla cosa. Altrimenti accade, che il linguaggio non esponendo con chiarezza il fatto che importa, gli affari non si disbrigano; le Leggi male interpretate non hanno vigore; le punizioni colpiscono a sproposito, e il popolo non sa più quel che abbia a fare. Per la qual cosa il vero uomo di Stato pensa alla parola, prima di dirla; pensa a quel che dice, e poi opera. I suoi discorsi non sono mai inutili e fuor di proposito (XIII, 3, 1-6).

Nello Stato ognuno deve far l'obbligo suo secondo la propria condizione: non più nè meno. Il principe faccia il principe, il ministro faccia il ministro, il padre di famiglia faccia il padre di famiglia (XII, 11).

Il sovrano sia esempio d'ogni virtù, e adoperi ogni sua forza a vantaggio del popolo (XIII, 1).

Una volta un re domandò a Confucio: Se io a punizione de' malvagi e a vantaggio de' buoni uso la morte, vi pare egli ben fatto? — Che bisogno avete d'uccidere, per governare?, rispose il filosofo. Desiderate ardentemente il bene, e il popolo sarà buono. Il popolo è come l'erba, il principe come il vento: l'erba si piega secondo che questo spira (XII, 19).

Per ben governare sono necessarie tre cose: benessere materiale, armi e fiducia in chi regge lo Stato. Se tutte e tre queste cose non si possono avere, convien fare a meno delle armi; ma se anche le vettovaglie ve-

nisserò a mancare, e il popolo impoverisse, si faccia ogni sforzo, perchè il popolo non perda mai la fiducia. La miseria può uccider gli uomini, ma la mancanza di fede uccide le nazioni (XII, 7).

Il buon governo si conosce da' suoi effetti. Se un principe riesce a far contenti i suoi sudditi, quegli degli Stati lontani verranno a lui, senza che egli muova a conquiste (XII, 16). Imperocchè il Governo eccellente è da paragonarsi alla Stella polare; la quale, stando ferma, vede gli astri d'intorno muoversi in giro, come a farle corteggio (II, 1).

Non finirei più se io dovessi far conoscere al lettore le massime, contenute nel *Lun-yü*, che si riferiscono al governo, alle virtù domestiche e alle civili, a tutti gli insegnamenti in somma d'una morale umanamente perfetta. Questa importante scrittura è stata tradotta come le altre, di cui abbiamo parlato, e il lettore che vorrà averne più ampia contezza, potrà ricorrere alle versioni europee, che sono ricordate in nota qui sotto.[1]

---

[1] Le principali traduzioni o edizioni dei Quattro Libri classici fatte in Europa sono le seguenti: — TA-HSIO. Traduzione dell'Intorcetta; vedi più sotto. — P. Ignazio Costa negli *Analecta vindobonensia.* — Bayer, nel *Museum Sinicum:* dove si dà anche il principio del testo. — Marshman, *Clavis sinica.* — Morrison, *Horae sinicae: Translations from the popular literature,* etc. — P. Filippo Couplet, *Magna scientia, sive liber primus Tetrabiblii Su-chu dicti.* — P. Cibot, nelle *Mémoires concernant les Chinois,* tomo I. — G. Pauthier, *Le Ta-Hio ou la Grand Étude, ouvrage de Khoung-fou-tseu et de son disciple Thseng-tseu, traduit en français avec une version latine et le texte chinois en regard:* Paris, 1837. — J. J. Hofmann, *The Grand Study* (*Ta-Hio or Dai Gaku*). Parte I. *The Chinese text with an interlineaj rapanese version.* Parte II.

Capitolo V.

Continuazione del medesimo soggetto.

La morale e la politica di Mencio.
Il Confucianesimo giudicato dai missionari cristiani.

§ 1. — Per terminare l'esame dei « Quattro libri classici », dovrei ora parlare di Menzio, della sua morale e della sua politica. Ma quest'argomento è stato così ben trattato dal prof. A. Severini, che a me non resta di meglio a fare, che cedere a lui la parola. Quello dunque che si dirà intorno a questo Savio, secondo per fama, non per ingegno, a Confucio, lo tolgo da un pregevole scritto che il dotto orientalista pubblicò, or son varii anni.

. . . .

Text in Roman characters: Leiden, 1864. — Testo litografato, pubblicato dal barone von Schilling di Pietroburgo. — Il Rémusat afferma che l'abate Dufayel fece incidere in rame il testo del *Tahio*, ma rimase inedito.

Cung-yung. P. Cibot, *Mémoires concernant les Chinois*, tom. ii. — P. Noel, *Sinensis Imperii libri sex. Notices et extraits des manuscripts*, tomo ii. — *L'Invariable Milieu: Ouvrage Moral de Tseu-sse, en Chinois et en Mandchou, avec une version littérale Latine, une traduction française* etc. par A. Rémusat. — Barone von Schilling, edizione litografata dal testo: Pietroburgo. — Altra edizione litografata dal Lavasseur: Parigi.

The Works of Confucius containing the Original Text, with a Translation, by J. Marshman: Serampore, 1809. — *The Four Books*, translated into English, by Rev. David Collie: Malacca, 1828. — Pauthier, *Les Livres sacrés de l'Orient:* Paris, 1840. — Pau-

« Fare all'uomo la vita quanto meno si possa infelice, questa è pei Cinesi la grande bisogna dell'umanità, questo il supremo postulato della sapienza, questo il problema proposto a governatori e sovrani, questo per conseguenza l'argomento comune ai libri di Confuzio e di Menzio. Troveremo negli scritti del secondo gli stessi aforismi, talvolta le stesse parole del primo: troveremo però l'austerità dei principii confuziani fatta persuasiva ed amabile dalla maniera socratica di Menzio; all'arida massima sostituita sovente la parabola allettatrice; al nudo apotemma, il discorso non di rado facondo; alla semplice asserzione, l'argomentazione abbastanza rigorosa e dialettica; vedremo insomma aggiunto alla sapienza antica un primo elemento di scienza. Nè pertanto si creda che tutto riducasi a innovazione o abbellimento di forma: nuova è talora la sostanza, nuovi quesiti sono proposti; e taluni, come quello per esempio sulla natura dell'uomo, ventilati con certa ampiezza di trattazione ».

Dopo aver detto come le virtù degli antichi eran ve-

---

thier, *Les quatre livres de philosophie morale et politique de la Chine:* Paris, Charpentier, 1841. — J. Legge, *Chinese Classics* (testo, traduzione e note) vol. I contenente: *Confucius Analecta, the Great Learning, and the Doctrine of the Mean:* Hongkong, 1861. — J. Legge, *The Life and Teachings of Confucius:* London, 1873 (contiene la traduzione e le note dell'edizione sopra citata, senza il testo).

In quanto alle traduzioni e edizioni del P. Intorcetta siciliano, siccome diversi autori, nel citarle, sono incorsi in errori, riporto un brano di una memoria del Prof. V. di Giovanni (*Prospero Intorcetta, ovvero il primo traduttore europeo di Confucio:* Palermo, 1871), dove si dà intorno alle dette opere esatta notizia. « Ma pre-
« ziosissimi sono gli altri due volumi (dice il prof. di Giovanni, par-
« lando dei libri che si riferiscono alla Cina e che si conservano
« nella Biblioteca Naz. di Palermo), sin'oggi ignorati da bibliografi

nute meno col volger degli anni, e come Confucio avesse dato opera a ristorare la dottrina de' primi Savii, l'autore continua con le parole di Mencio:

« Ma ahimè! più non si veggono sorgere imperatori sapienti, e i principi feudatari seguono baldanzosi ogni loro sfrenato talento. Uomini di lettere fuori d' uffizio van tenendo propositi sovversivi; i discorsi del popolo stesso vi manifestano, che altri hanno accolto le opinioni di Yang-ciu, altri quelle di Mi-ti. Ora la massima fondamentale di Yang-ciu è questa: *Ciascun per sè;* ch'è quanto dire: *Non più governo.* Mi-ti invece va predicando: *Ogni amore deve essere eguale;* e questo è lo stesso che dire, *Non più famiglia.* Distrutta la famiglia, distrutto il governo, in che cosa gli uomini differiranno dai bruti? Se non s' impugnano i sofismi di Yang-ciu e di Mi-ti, se non si promuovono i principii di Confuzio, la perversione delle menti giungerà a tale da estinguere ogni sentimento di umanità e rettitudine. Ritorneranno le fiere nelle sedi degli uomini per divorarli, e si ve-

---

« che ne hanno saputo un solo esemplare nella Biblioteca di Vienna;
« stampato l'uno in Kièn Cham *in urbe Sinarum Provinciae* Kiam
« si 1662, *superiorum permissu;* l'altro in Chu, con data in fine,
« cioè: *Goae iterum recognitum, ac in lucem editum die* I *octo-*
« *bris, anno* 1669, *superiorum permissu.* Il primo comprende sotto
« il titolo Sapientia Sinica *exponente P. Ignatio a Costa Lu-*
« *sitano Soc. Jesu a P. Intorcetta siculo ejusdem soc. Orbi pro-*
« *posita,* il libro *Lun Yù* in cinque parti e contenuto in pag. 76,
« e il libro *tà hio,* compresovi 14 pagine, oltre a una carta di
« guardia con caratteri cinesi verticali, il frontespizio con fregi in
« legno, la facoltà data all'Intorcetta di stampare la Sapienza Si-
« nica dal P. Provinciale Giacomo Le Favre, la dedica dell'Intor-
« cetta ai pp. missionari d'Oriente, in data di *Kièn cham urbe*
« *Provinciae* Kiam si, 13 aprile 1662, la prefazione *ad lectorem*
« e la vita *Confucii Principis Sapientiae Sinicae;* cose che oc-

dranno gli uomini divorarsi fra loro. — Preoccupato dal timore di tali eventi, io mi do tutto a propugnare le dottrine dei primi savi, e combattere quelle di Yang-ciu e di Mi-ti, certo chè i sapienti dell' età futura non diranno menzognere le mie parole. Sorga intanto un sovrano che istituisca un governo benevolo, e i popoli tutti dell' impero, quasi per lui liberati da ferrea catena, a lui correranno esultanti.

« .... Lodevolmente sobrio, cauto e leale, come Confuzio, in fatto di teosofia, Menzio non imitò il suo maestro nell' astenersi da disputazioni speculative su certi punti di filosofia morale. E qui cade in proposito rammentare la controversia che sostenne contro più d' un oppositore intorno alla natura dell' uomo. L' assunto di Menzio era, che la natura dell' uomo è buona. Altri de' suoi contraddittori si sforzavano di provare che la natura dell' uomo è invece cattiva; altri finalmente, che essa non è nè buona nè cattiva. Addurremo alcuni dei principali argomenti di Menzio: Tutti gli uomini provano un sentimento

---

« cuparono otto pagine senza numerazione, la quale comincia col « principio del *Lib.* LUN YÙ *Pars* I, e a pagina 76 ha *finis Lib.* I « *sententiarum, quem Sinae vocant* EXÀM HIM. È stampato tutto « in caratteri incisi in legno e in carta cinese, ad una faccia. Il « secondo col titoto *Sinarum Scientia politico-moralis a P. Intorcetta siculo Soc. Jesu in lucem edita,* e con caratteri cinesi « in doppia linea verticale nello stesso frontespizio interpretati *yn* « *to se Je su hoci,* comprende l' approvazione dei pp. della Com- « pagnia, con data 31 luglio 1667, e la firma *Felicianus Pacheo,* « la prefazione *ad Lectorem* dell' Intorcetta stampata in carta e « tipi europei, e indi SCIENTIAE SINICAE *Liber secundus Chum* « *Yum,* in fol. 14 a una faccia, impressi sopra legno in carta e « caratteri cinesi, e in fol. 18 stampati a due facce in carta e tipi « europei. .... Questi tre volumi contengono i primi tre libri del « SU XU, cioè il *tà hio,* il *chum gûm,* il *lùn yù* .... ».

di commiserazione alla vista degli altrui mali. Supponete che un uomo anche perverso di cuore vegga un bambino in estremo pericolo di cadere in un pozzo: correre a salvarlo sarà il primo suo moto; e ciò non essendo possibile, egli si sentirà stretto il cuore da compassione angosciosa. Nè questo affetto gli verrà da speranze di acquistarsi la grazia dei genitori del fanciullo o l'approvazione degli amici, ma solo da un'interna irresistibile forza. Il sentimento della commiserazione, che è il principio della benevolenza, è dunque innato ed essenziale nell'uomo. — Un avversario non si acqueta alla stringente prova di questo esempio, e per dimostrare che la benevolenza non è frutto di natura, ma di artificiale educazione, dice che, come del legno di un albero si può fare una tazza, così dal cuore dell'uomo si può ottenere benevolenza; ma come gli alberi per natura non producono tazze, così gli uomini non sono naturalmente benevoli. Al che Menzio risponde: Potete voi far tazze da un albero, lasciando intatta la natura di questo? Voi sarete costretto a fargli violenza, inciderlo, danneggiarlo. Or dovrete voi fare il medesimo per ottenere benevolenza dal cuore dell'uomo? Aimè! le vostre parole indurrebbero a concludere che i buoni sentimenti son danno e sventura.

« Ma l'avversario insiste: La natura dell'uomo è come acqua stagnante in luogo chiuso: aprite all'acqua un'uscita dalla parte di levante, e l'acqua correrà a levante; apritegliene una a ponente, e correrà nello stesso modo a ponente; la natura dell'uomo non è proclive al bene o al male più che l'acqua non tenda al levante o al ponente. — Sì certo, ripiglia Menzio; ma l'acqua scorrerà essa indifferentemente all'insù o all'ingiù? È natura dell'acqua scorrer sempre all'ingiù, com'è natura del-

l' uomo il sempre tendere al bene. Egli è ben vero che percotendo con veemenza la superficie tranquilla d' uno stagno, voi farete che l' acqua vi balzi fin sopra il capo, ovvero per mezzo di steccaie voi potrete condurla fin sulla cima di un colle; ma tali movimenti son essi conformi alla natura dell' acqua? Come negare che la forza è solo quella che li produce? Or quando gli uomini sono indotti a operare ciò che non è buono, alla loro natura si fa nella stessa guisa violenza. Rammentate voi come erano belli una volta gli alberi del monte Nieu? Ma situati presso al confine di un grande Stato nemico, furono mille volte offesi, mozzi e squarciati a colpi di scure. Or come avrebber potuto serbare la primitiva bellezza? E tuttavia, notte e dì riparando per interna virtù le ferite, ricreati da piogge e rugiade, rimetteano ben presto nuovi germogli. Ma sempre invano; chè di continuo poi vi andavano a brucare le capre. Solo a questo si deve quel nudo aspetto che offre oggidì la montagna. Or chi vede e non sa, pensa che mai non sia stata vagamente selvosa. Lo stesso avviene dell' uomo. Vorremo dire che il cuore umano sia, da natura, privo di benevolenza e di rettitudine? I modi, onde l' uomo perde la sua naturale bontà, sono simili a quelli, onde l' albero perde la sua nativa bellezza. Offeso di giorno in giorno da' mali, come può l' animo ritenere la bontà innata? E non di meno, opera in esso pur sempre una forza riparatrice. Quando la notte confina col giorno, quando l' aria mattinale è più pura, più s' avviva ne' cuori il sentimento d' umanità e d' amore: ma lieve com' è, i casi avversi del giorno lo premono e spengono; e la pressura, col rinnovarsi, di tanto s' accresce, che il ristoro delle notti non è più pari ai danni diurni. Allora segue che la natura umana di poco si fa diversa dalla ferina. Chi vede e non sa, pensa

che di virtù congenite non fu mai dotata. Non è cosa al mondo che non cresca al suo vero essere, se sia convenientemente nutrita; non è cosa che non decada, se il suo proprio nutrimento le faccia difetto.

« Non vinti al platonismo di tali ragioni gli avversari opponevano i funesti effetti dei sentimenti, degli appetiti, delle passioni: e Menzio a mantenere che passione e sentimento, come da natura che sono, son buoni e benefici, son causa che l' uomo non cada in uno stato d' inedia morale, sono alimento alla fiamma della vita. Trasmoderebbero, se in balìa di sè stessi; ma natura provvide mettendone la mente al governo. Or questa bensì abbisogna di cultura, ma naturalmente n' è avida, e di per sè tende allo stato d' imperturbabilità.

« .... È noto che molti degli antichi, ed anche dei moderni filosofi consentono con Menzio che buona originalmente è la natura dell' uomo. Con Menzio sta Dante, il quale ancorchè non potesse avere dimenticato che nel settimo del Paradiso Beatrice gli avea detto, molto esser decaduta

Nostra natura, quando peccò tota
  Nel seme suo,

nell' ottavo poi si fa dire e persuadere da re Carlo Martello, che

Sempre natura, se fortuna trova
  Discorde a sè, com' ogni altra semente
  Fuor di sua regïon, fa mala prova:
Ma se il mondo laggiù ponesse mente
  Al fondamento che natura pone,
  Seguendo lui, avria buona la gente.

« .... Niun tèma o quesito attenente al diritto pubblico vi è trasandato. Il diritto di proprietà, la divisione de' beni, la repartizione delle imposte, il diritto al lavoro,

la libertà di commercio, il mutuo soccorso, il diritto internazionale, l'intervento e il non intervento, il suffragio universale, il fondamento dell'autorità sovrana, sono gli argomenti che sotto nomi affatto diversi forniscono materia ai precetti dei pubblicisti cinesi. Quand'altro libro di quella ricca letteratura non fosse rimasto che quello di Menzio, dalle confutazioni che vi si leggono di certi sistemi politici stati proposti, di alcune teoriche sociali state diffuse, noi potremmo conoscere, che il parlare oggi ai Cinesi, per esempio, di comunismo, non sarebbe in tutto una novità; noi sapremmo eziandio che i Saint-Simon ed i Fourier s'ebbero i loro umili precursori nell'impero celeste. Eppure in tanto discorrere di diritto pubblico, mai non s'incontra negli autori cinesi la parola *diritto*, voglio dire che non s'incontra un loro vocabolo corrispondente all'idea significata dal nostro. Nessuno esiga, tutti prestino: tal'è il tenore di quella scuola civile.

« Doveri di governanti, doveri di governati, sono i due sommi capi, in cui si potrebbe partire il catechismo di Menzio. Ma come dai doveri faccia egli scaturire i diritti, facilmente si scorge fin dalle prime. Indirizzandosi al popolo, egli esce in così libere parole, che oggi stesso in qualche Stato d'Europa non si potrebbe ripeterle impunemente. Il popolo, egli dice, costituisce il più importante elemento di una nazione, il sovrano è il meno importante. La potestà regia emana bensì dal cielo; ma il cielo non parla, e solo manifesta la sua volontà per mezzo dell'uomo; quel che vede il popolo vede il cielo, quel che sente il popolo sente il cielo.

« .... Da così franche premesse, ardite conseguenze eran le sole che si potessero trarre. Se la regia potestà è conferita dal popolo, dal popolo stesso potrà esser tolta: e Menzio, infatti, ai ministri ed ai parenti di un indegno

principe non solo concede il diritto, ma inculca il dovere di spodestarlo. Alla presenza di un re che lo aveva interrogato in proposito, egli professa una tal massima, con le seguenti parole: Se grandi siano le colpe di un principe, i suoi ministri e i parenti devono fargliene ripetute rimostranze, alle quali se da lui non si porga nessun orecchio, essi dovranno deporlo. — Il re impallidì; sicchè Menzio aggiunse: La maestà vostra non se ne conturbi. Interrogato, io non poteva rispondere altro che il vero. — Ma ben più quel re avrebbe avuto ragione d'impallidire, ove Menzio in quella congiuntura fosse venuto, come altrove fece, alla naturale ed ultima conseguenza delle sue premesse. Il popolo essendo giudice del sovrano, potrà condannarlo alla pena da lui meritata. Il nostro savio si fa domandare formalmente: È lecito il regicidio? e la risposta che dà, benchè affermativa, è tale che ci rivela com'ei ravvisasse qualche cosa di sacro nella persona del re. Si direbbe che ricorre ad una restrizione mentale, che vuol troncare il nodo con mutar nome alle cose, che non può ammettere l'enorme fatto senza supporre che nella sacra persona siasi naturalmente operata una degradazione, un cambiamento di natura, una *diminutio capitis*. Chi spoglia se stesso, dice, delle facoltà e delle virtù inerenti alla propria natura e al proprio carattere, è un ladro, un malfattore; chi è divenuto ladro e malfattore, è divenuto un omiciattolo qualunque: così allorchè Wu uccise il tiranno Ceu, si sentì dire che quell'omiciattolo di Ceu era stato levato di mezzo; non si sentì già dire che fosse stato messo a morte un sovrano.

« Non è tuttavia da credere che Menzio con simili propositi volesse continuamente imbaldanzire il popolo: chè anzi più spesso egli si fa a rammentargli la lunga serie de' suoi doveri, partendo dal principio che retaggio

del popolo è il lavoro. Veggasi con che fino accorgimento vitupera l'ozioso mestiere degli accattoni e dei parassiti, mettendoli in derisione e in dispregio alle donne. Un uomo di Z'i, marito di due mogli, l'una di primo, l'altra di secondo grado, avea costume lasciare il mattino la casa e non tornarvi prima di sera, ben pasciuto e contento. La moglie di primo grado ne moveva sospetti all'altra, dicendo: ogni volta che domandiamo a nostro marito come e dove egli desina, la risposta che ne otteniamo è sempre la stessa: « Con gente dabbene »; ma di questa gente dabbene io non ne veggo mai che vengano a fargli visita. Io vo' sapere a ogni patto dove va il nostro brav'uomo. E infatti un bel mattino gli tenne dietro a distanza; nè mai s'accorse, quanto andarono per la città, che un galantuomo gli s'accostasse a far due parole. Giunti fuori le mura al sepolcreto, dov'erano comitive a mensa di sacrificio sopra le tombe, lo vide aggirarsi accattando di brigata in brigata, e satollarsi di rimasugli. La povera donna ridottasi a casa, e narrato il tutto alla seconda moglie, aggiunse: e questo era l'uomo che noi chiamavamo il nostro sostegno, la nostra speranza; l'uomo con cui dovremo vivere tutta la vita! le sue vie sono queste! Frattanto il marito se ne ritornava ogni sera con aria contenta: ma le donne tenendosi disonorate, ne piangevano di vergogna per lui. — Moralizza Menzio a tal proposito con questo terribile epifonema: Pensando alle vie che tengono gli uomini per acquistarsi onori e ricchezze, quanti sono, le cui mogli, se tutto sapessero, non piangerebbero di vergogna per loro?

«Raccomandato così accortamente al popolo il dovere di guadagnarsi la vita con fatiche onorate, non usa Menzio minor sagacia nell'esortarlo a non mormorare per la gravezza delle pubbliche imposte. Egli sa che il Cinese

non ha più caro vanto che il dirsi civile; così dunque gli parla: Il buon popolo non muova lamenti sulle pubbliche gravezze, che il giudizio dei savi ha reputate necessarie al mantenimento d'uno stato culto e civile; non adduca l'esempio di altre genti che pagano molto minori tributi; ma guardi invece che molto è minore altresì la civiltà, di cui godono quelli. — Non ci rammentano queste parole il celebre detto d'un nostro famoso politico: *La libertà costa cara?*

« Ma più che al popolo, gli ammaestramenti di Menzio si rivolgono ai principi; perchè, dic' egli: Il popolo è paragonabile a flessibili canne, il sovrano al vento; nella direzione che il vento spira la canna si piega. Un sacro deposito è confidato ad un principe nel reggimento d' un popolo. Se qualcuno, costretto ad allontanarsi per lungo viaggio, affida la moglie e i figli all' amico; e poscia tornando risà che l' amico li fece vivere fra i patimenti, di che si fa degno costui? domanda Menzio ad un re. — Degno, risponde il re, che l' offeso rinneghi l' amicizia dell'offensore. — Così un magistrato che opprima coloro che deve proteggere, di che si fa degno? — Degno di essere destituito. — E un sovrano che non governi, ma tiranneggi, di che sarà degno? — Il re guardò a destra e a sinistra, e volse ad altro il discorso.

« .... Quali verso il popolo devan essere del sovrano le cure, i pensieri, gli affetti, esprimono i moralisti Cinesi con una parola ricca di senso poetico assai più che non fosse il nome di *matria* sostituito dai Cretesi a quello di patria: il sovrano dev' essere, dicon essi con una sola espressione che manca alle nostre lingue, il FUMÙ, cioè il PADRE-E-MADRE del popolo. Col popolo dunque, dice Menzio, dividano i sovrani gioje e dolori; pel suo benessere mai non si credano aver fatto abbastanza: e poi gl' im-

pongano le più dure fatiche, purchè intese al pubblico bene, e lo vedranno affranto dal disagio, ma non udranno un lamento; lo espongano a rischi di morte per la comune salvezza, e senza gemiti lo vedranno morire. Ma se la fame uccide un sol uomo del popolo, pensi il re ch'egli n'è l'omicida. Abbondavano nei pubblici granai le derrate raccolte dalle pubbliche possessioni che i privati coltivano in comune. Ogni gran terra, secondo le antiche istituzioni, fu divisa in grandi quadrati; ogni quadrato in nove poderi, di cui gli otto, distribuiti ad otto famiglie di coloni, circondano il nono, che è di proprietà pubblica, e chiamasi il campo dell'equità, perchè, coltivato dalle otto famiglie, non produce per alcuna di esse, ma per chi fu colpito da disastri, o pel popolo tutto, in anni calamitosi. Ora se il re converse quelle derrate in uso di pompa e mollezza, se ne fece pastura di cavalli e di cervi, egli ha preparato la morte al suo popolo, egli ha fatto che le bestie divorassero gli uomini, egli è un PADRE-E-MADRE che uccise il suo figlio. Nè presuma scusar sè accusando l'annata sterile e disastrosa; tanto sarebbe con una spada passar un uomo fuor fuora, e poi scolparsi dicendo: non io l'uccisi, ma fu la mia spada.

« Come già fanno supporre le precedenti parole, Menzio dichiara in termini anco più espliciti che il buon governo non è possibile senza la prosperità materiale del popolo, senza che (per usar la sua frase) il grano e i legumi abbondino come l'acqua e il fuoco. Ov'è copia di vettovaglie, il popolo è buono, perchè l'incertezza del vivere è fomite di voglie disordinate, la sicurezza produce contentamento di cuore ».[1]

---

[1] A. Severini: *La Mor. e la Polit. di Menzio.* Milano, 1867. — Intorno a Mencio si consulti anche: P. Noel, *Sinensis Imperii Li-*

non ha più caro vanto che il dirsi civile; così dunque gli parla: Il buon popolo non muova lamenti sulle pubbliche gravezze, che il giudizio dei savi ha reputate necessarie al mantenimento d'uno stato culto e civile; non adduca l'esempio di altre genti che pagano molto minori tributi; ma guardi invece che molto è minore altresì la civiltà, di cui godono quelli. — Non ci rammentano queste parole il celebre detto d'un nostro famoso politico: *La libertà costa cara?*

« Ma più che al popolo, gli ammaestramenti di Menzio si rivolgono ai principi; perchè, dic'egli: Il popolo è paragonabile a flessibili canne, il sovrano al vento; nella direzione che il vento spira la canna si piega. Un sacro deposito è confidato ad un principe nel reggimento d'un popolo. Se qualcuno, costretto ad allontanarsi per lungo viaggio, affida la moglie e i figli all'amico; e poscia tornando risà che l'amico li fece vivere fra i patimenti, di che si fa degno costui? domanda Menzio ad un re. — Degno, risponde il re, che l'offeso rinneghi l'amicizia dell'offensore. — Così un magistrato che opprima coloro che deve proteggere, di che si fa degno? — Degno di essere destituito. — E un sovrano che non governi, ma tiranneggi, di che sarà degno? — Il re guardò a destra e a sinistra, e volse ad altro il discorso.

« .... Quali verso il popolo devan essere del sovrano le cure, i pensieri, gli affetti, esprimono i moralisti Cinesi con una parola ricca di senso poetico assai più che non fosse il nome di *matria* sostituito dai Cretesi a quello di patria: il sovrano dev'essere, dicon essi con una sola espressione che manca alle nostre lingue, il FUMÙ, cioè il PADRE-E-MADRE del popolo. Col popolo dunque, dice Menzio, dividano i sovrani gioje e dolori; pel suo benessere mai non si credano aver fatto abbastanza: e poi gl'im-

pongano le più dure fatiche, purchè intese al pubblico bene, e lo vedranno affranto dal disagio, ma non udranno un lamento; lo espongano a rischi di morte per la comune salvezza, e senza gemiti lo vedranno morire. Ma se la fame uccide un sol uomo del popolo, pensi il re ch'egli n'è l'omicida. Abbondavano nei pubblici granai le derrate raccolte dalle pubbliche possessioni che i privati coltivano in comune. Ogni gran terra, secondo le antiche istituzioni, fu divisa in grandi quadrati; ogni quadrato in nove poderi, di cui gli otto, distribuiti ad otto famiglie di coloni, circondano il nono, che è di proprietà pubblica, e chiamasi il campo dell'equità, perchè, coltivato dalle otto famiglie, non produce per alcuna di esse, ma per chi fu colpito da disastri, o pel popolo tutto, in anni calamitosi. Ora se il re converse quelle derrate in uso di pompa e mollezza, se ne fece pastura di cavalli e di cervi, egli ha preparato la morte al suo popolo, egli ha fatto che le bestie divorassero gli uomini, egli è un PADRE-E-MADRE che uccise il suo figlio. Nè presuma scusar sè accusando l'annata sterile e disastrosa; tanto sarebbe con una spada passar un uomo fuor fuora, e poi scolparsi dicendo: non io l'uccisi, ma fu la mia spada.

« Come già fanno supporre le precedenti parole, Menzio dichiara in termini anco più espliciti che il buon governo non è possibile senza la prosperità materiale del popolo, senza che (per usar la sua frase) il grano e i legumi abbondino come l'acqua e il fuoco. Ov'è copia di vettovaglie, il popolo è buono, perchè l'incertezza del vivere è fomite di voglie disordinate, la sicurezza produce contentamento di cuore ».[1]

---

[1] A. Severini: *La Mor. e la Polit. di Menzio.* Milano, 1867. — Intorno a Mencio si consulti anche: P. Noel, *Sinensis Imperii Li-*

§ 2. — Con l'esame della Morale e della Politica di Mencio, che ci han fornito le belle pagine del prof. Severini, abbiamo finita la nostra esposizione delle « Sacre scritture della Cina », o de' « Cinque Libri canonici » e de' « Quattro Classici ». Nel capitolo seguente faremo una breve storia delle dottrine di Confucio; e tratteremo poi della fede filosofica degli odierni seguaci del gran maestro. Ma prima di lasciare l'argomento, che ci ha trattenuti fino ad ora, non credo fuor di proposito alcune considerazioni generali sull'indole del Confucianesimo. E a questo fine cadono acconce certe osservazioni de' missionarii cristiani; i quali, studiando pel solito le credenze religiose e filosofiche d'un popolo coll'intento di confrontarle alle loro, si fermano specialmente su' punti, che più da quelle si allontanano, e che spesso sono i punti principali e distintivi. E nemmeno i giudizii ch' eglino portano, non di rado poco conformi al vero, su gli effetti di quelle dottrine, sono inutili a conoscersi; perchè rivelano gli effetti, che forse si manifesterebbero, se esse venissero professate da genti, che non fossero della schiatta, in cui queste stesse dottrine nacquero e si svolsero. Imperocchè ognuno giudicando quasi sempre dal proprio sentire, non può figurarsi che quel che è funesto o buono a sè, non debba anche agli altri esser tale. Ora i missionarii della Cina, per quel che concerne la dottrina di quel popolo, si son fatti il seguente quesito: Data una nazione che ignorasse i comandamenti della prima tavola (quegli

---

bri sex, Praga, 1711. — Du Halde; *Descript. de la Chine*, t. II, p. 334 e seg. — *Mém. sur les Chinois*, t. III, p. 45, e t. XIII, p. 21. — S. Julien, *Meng-tseu vel Mencium*, etc. 2 vol. Paris, 1826. — G. Pauthier; *Les Livres sacrés de l'Orient*, Paris, 1840. — G. Pauthier; *Confucius et Mencius*, Paris, 1821. — J. Legge; *The Chinese Classics*, t. II. Hongkong, 1862.

dei dieci che riferisconsi a' doveri dell'uomo verso Dio) e non professasse obbedienza che a' comandamenti della seconda (quegli che si riferiscono a' doveri dell'uomo verso i suoi simili), qual ne sarebbe la conseguenza? Siffatto tema è svolto in un articolo d'un giornale inglese, che si stampa a *Fu-ceu;* e dove si dimostra, com'è infatti, che i Cinesi si trovano appunto nel caso supposto di sopra. La conseguenza che ne tira fuori il pio missionario, autore dell'articolo, il lettore se la immaginerà facilmente. — La seconda tavola non basta; e perchè i comandamenti di quella possano essere propriamente osservati, è mestieri osservare quelli della prima. Infatti, dice egli, guardate i Cinesi; v'è popolo che faccia maggior pompa di così bella morale e di così umana dottrina ne' suoi libri, e pertanto sia il più vizioso e il più bestiale della terra? Il distintivo della schiatta sinica, continua, consiste ne' suoi vizii, e in quei vizii appunto, che sono il contrario di quelle tali virtù, ch'esso pose a base della propria civiltà.[1] Osservate invece le nazioni cristiane, che hanno le due tavole; quanto mai sono innanzi nella pratica delle virtù predicate dall'Evangelo! E non basterebbe solamente

---

[1] Il citato missionario fa un'eccezione per la pietà filiale, la quale egli crede che sia in generale praticata a dovere. (Rev. W. Ashmore, nel *Chinese Recorder*, vol. II, pag. 285). Ma per l'appunto questa virtù, che è riguardata in Cina come la base della costituzione dello Stato, la sola che sarebbe veramente osservata, anche a detta de' missionarii cristiani, questi l'han trovata « funesta al progresso del Cristianesimo » chiamandola « barriera quasi insormontabile alle dottrine dell'Evangelo ». Rev. Faber, *a Systematical Digest of the Doct. of Confucius,* pag. 82. — Intorno alla filiale osservanza il lettore potrà ricorrere al bel libro del prof. C. Valenziani: KAU-KAU WAU-RAI *ossia La via della Pietà filiale, testo Giapponese trascritto in caratteri romani e tradotto in lingua italiana con note ed appendice.* Roma, tip. Barbèra, 1873.

questo fatto, termina egli, a provare, che la salute dell'uomo è impossibile per sola opera umana?[1] — Io non voglio negare una conclusione tanto naturale e così ben trovata; ma è poi vero, che tra noi Cristiani sia raro il caso di uno che non ami il prossimo suo come sè stesso, o d'alcuno che faccia proprio il rovescio de' dieci comandamenti, come fanno i Cinesi pei precetti della loro morale? Si direbbe quasi, a leggere il detto scritto, che quel numero infinito di brutte parole che significano pessime cose, si trovino ne' nostri dizionari, soltanto per aver modo di chiamare col lor nome tutte le malvagità di quella disgraziata nazione e delle altre che l'assomigliano.

La immoralità del popolo cinese, messa a confronto colla dottrina altamente morale che si trova nei libri dei suoi filosofi antichi, è un tema trattato spesso e con molta compiacenza da coraggiosi propagatori dell'Evangelo in quelle lontane regioni; e sempre per quella benedetta cagione, dell'essere i Cinesi riusciti, senza aiuto soprannaturale, a conoscere la virtù e il bene, e con belle e acconce parole inculcare la pratica dell'una e l'amore dell'altro. Ma è anche giusto ricordare, che non pochi viaggiatori, e tra questi eziandio qualche missionario, assicurano che questa pretesa immoralità non è poi tanta: o almeno è tale da non sorpassare di troppo quella di altre nazioni molto orgogliose della loro cristiana civiltà. Affermano che la brutta idea, che alcuni si son formata dello stato morale dell'Impero di Mezzo, deriva o dall'essersi messi a giudicare con preconcetti, o dall'avere avuto che fare col peggio del popolo, che anche presso noi non è fior di cortesia; o dal non aver ricevuta accoglienza pari al loro merito e alla loro rispetta-

[1] *Chinese Recorder*, vol. II, p. 282-285.

bilità; o dal non conoscer bene la vita e i costumi della classe colta; o da tante altre cose che io lascio di dire, perchè non voglio atteggiarmi a difensore dei Cinesi, chè in fin fine sono uomini anche loro. Soltanto noterò che sarebbe una cosa veramente singolare, che questo popolo avesse immaginato un sì bel codice di morale e di politica, per far poi il contrario di quel che imponeva; e con siffatto modo fosse riuscito a costituirsi in nazione, e a creare una civiltà che dura da quaranta secoli. Converrebbe dire che dal connubio del vizio con l'ipocrisia nascono popoli gagliardi e di lunga vitalità. Ma uno sproposito così massiccio non può cadere in mente a nessuno, e tanto meno in mente cinese: ricordiamoci che Confucio disse a questo proposito: — Solo quello Stato che riposa su la virtù e sul pieno adempimento de' doveri d'ognuno, dal principe all'ultimo de' sudditi, si mantiene stabilmente; e per la sua fermezza è da paragonarsi alla stella polare, la quale, standosene immobile, vede aggirarlesi intorno tutti gli astri del Cielo.

Metto fine a questo capitolo col riportare dieci proposizioni, con le quali il Rev. Ernest Faber conclude un suo « Digesto sistematico del Confucianesimo », perchè esse epilogano assai bene i capi principali di questa dottrina, e ne fanno conoscere l'indole. Lascio stare accanto a queste dieci proposizioni le contrarie tolte dal Cristianesimo, che il detto missionario tedesco, affinchè il contrasto dimostri a chiare note gli errori delle une e la eccellenza delle altre, ha messe a confronto. Ma per esser sincero devo confessare, che nel riferir questi confronti, fatti da un teologo cristiano, non ho avuto in mira lo stesso fine dell'autore: li ho riferiti, perchè il lettore imparziale giudichi quali delle idee contenute in queste venti proposizioni si addican meglio alla odierna società civile.

Dottrina Confuciana.

1.

« L'uomo non è riguardato sotto l'aspetto religioso, nè mistico, e nemmeno al tutto materiale; ma sotto quello umanamente morale: cioè a dire egli è riguardato come uomo in relazione a l'uomo ».

2.

« Nelle Scritture confuciane non si contiene nulla che si riferisca all' origine dell' uomo. Egli appare come un prodotto della natura; e, nella sua più alta perfezione, come il compagno del Cielo e della Terra: ossia come una delle tre potenze della natura stessa ».[1]

3.

« Le forze per innalzarsi all' idealità l'uomo le ha in sè stesso. Il Santo (*Shêng-jên*) rappresenta l'ideale umano, riguardo alla natura; il Savio (*Kün-jên*), l'ideale umano, riguardo alla perfezione morale ».[2]

4.

« Il peccato vien dall'eccesso dei desiderii e delle passioni. Esso cessa d' essere, quando l'uomo fa ritorno al retto sentiero ».

Dottrina Cristiana.

1.

« L'uomo è essenzialmente riguardato sotto l'aspetto religioso: cioè a dire nelle sue attenenze con un Dio vivente e personale ».

2.

« La natura dell'uomo e la sua origine son pienamente spiegate, dall' essere egli un'immagine di Dio ».

3.

« Il dovere dell'uomo è di condurre in atto la volontà di Dio, coi soli mezzi che da Dio ha ricevuti ».

4.

« Il peccato è qualcosa di positivo. Esso vuole una espiazione, altrimenti conduce inesorabilmente a perdizione eterna ».

---

1 Vedi il cap. VI.

2 Conf. pag. 361-362.

Dottrina Confuciana.

5.

« L'uomo è libero; soltanto il destino ha limiti. Rompere que' confini è cosa inutile, anzi dannosa ».

6.

« Tutte le virtù hanno un legame immediato con la virtù dell'umanità o dell'amor del prossimo (*jên*), che è la virtù per eccellenza ».

7.

« Ogni pubblica virtù presuppone le virtù private. Per la qual cosa il Savio (*Kün-tse*) prende di mira il conseguimento di quest'ultime; le quali non si riferiscono ad altro, che ai vincoli dell'uomo come figliuolo, come fratello, come padre di famiglia, e come suddito ».

8.

« I gradi, pe' quali si arriva alla perfezione, sono: conoscenza, sodezza di mente, rettitudine di sentimento e di cuore, cultura di sè stesso, governo della famiglia, governo dello Stato ».[1]

Dottrina Cristiana.

5.

« La volontà dell'uomo (non la libertà) e la volontà di Dio (la libertà, non il capriccio), nelle loro lotte, formano il vero problema etico ».

6.

« Le virtù cristiane sono: fede, speranza e carità. A queste si unisce la preghiera, che mette l'uomo in comunicazione con Dio, e in relazione col mondo avvenire ».

7.

« Il Cristianesimo similmente non concepisce l'uomo come un individuo astratto; ma come uno che, mentre si trova in relazione con Dio, è nondimeno in continua relazione co' suoi simili. I vincoli tra gli uomini diventano più intimi, più puri e perciò più nobili e più durabili, per mezzo dei vincoli spirituali ».

8.

« Pel Cristiano la perfezione sta nel pentimento e nella conversione; le quali virtù conducono mano mano, con l'aiuto della grazia di Gesù Cristo, alla giustificazione e alla santificazione ».

---

[1] Vedi a pag. 366.

Dottrina Confuciana.

9.

« Lo Stato è il pieno svolgimento dell'umana natura ».[1]

10.

« Il benessere materiale e l'educazione del popolo sono i due massimi fini che si propone lo Stato. La pace, e la costante e retta amministrazione delle faccende pubbliche sono le cose, per le quali esso sale in eccellenza ».

Dottrina Cristiana.

9.

« Il Cristianesimo trovò un fine migliore nella dottrina della gloria eterna del regno di Dio; la quale si compie con la resurrezione de' morti, e la rigenerazione del mondo ».

10.

« Lo Stato cristiano è l'amministratore e il dispensiere de' naturali doni di Dio; la Chiesa, la depositaria de' doni della grazia. Il primo procura il benessere temporale; la seconda, la salute dell'anima. L'uno e l'altra debbono esser servi di Dio, e operar di conserva ».

A queste dieci proposizioni ne aggiungerò un'altra, non meno importante, che trovo in un libro del dotto sinologo inglese T. Taylor Meadows, la quale è la seguente: « — Nessun popolo, tanto dell'antichità, quanto de' tempi « moderni, possiede una Letteratura sacra, così in tutto « esente da narrazioni di cose lascive, e da qualsisia « espressione che offenda il pudore, come quella de' Ci- « nesi ».[2]

---

[1] Conf. pag. 358-359.

[2] T. Taylor Meadows, *The Chinese and their rebellions*, pag. 396.

CAPITOLO VI.

Breve storia della Letteratura e della Filosofia cinese fino all' undecimo secolo d. C.

Quando trattammo del Buddhismo, ragionando delle molte trasformazioni che ebbe, delle molte sètte in cui si partì, e della gran diversità tra la dottrina primitiva e l' odierna, avemmo occasione di conoscere quanto fosse lungo, laborioso e multiforme lo svolgimento di quel sistema religioso: e questo si troverà non soltanto da chi percorre la storia di esso, ma da chiunque prenda a studiare quella di qualunque religione, che abbia per fondamento una letteratura sacra. Il Confucianesimo, tra le altre singolarità, non porge nemmeno fatti consimili. La sua storia non registra tutte quelle vicende, così comuni nella storia di altre credenze: la dottrina dei discepoli di *Khung-fu-tse*, e quella degli odierni seguaci della scuola chiamata de' Letterati, non differiscono sostanzialmente fra loro. La qual cosa mi sembra che si possa anch' essa mettere tra le prove, e molte ve n' ha, le quali tendono a dimostrare essere questa dottrina sistema filosofico, piuttosto che religioso.

Al tempo che regnò la dinastia dei *Sung* (960-1279), un ridestarsi dell' attività intellettuale, sopita da qualche secolo, diede origine a una nuova scuola di filosofi confuciani, i campioni della quale ebbero nome *Sung-jü* o « Letterati de' *Sung* ». Alcuni veggono nelle dottrine insegnate da costoro un mutamento notabile, comparandole a quelle di colui che onoran Maestro; e un intendere a tutto spiegare per via di sole forze fisiche e mecca-

niche, che non s'addirebbe all'indole degl'insegnamenti de'primi savii. Il Buddhismo e il Taoismo avrebbero, al dir d'alcuni, spinto verso tal degeneramento: e specialmente il primo, per la sua propensione a escluder Dio dall'opera creatrice dell'Universo. Daniele Bartoli parla di questi siffatti filosofi con le seguenti parole: « Con-
« vien dunque sapere, che nell'Imperio della famiglia
« Sum, che regnò l'ultima avanti il cader che poi fece
« la Cina in signoria de'Tartari, vinta a forza d'armi,
« sono ora intorno di quattrocentocinquanta anni, si formò
« una nuova Accademia o sètta di letterati traenti diritto
« all'Ateismo. Perciò ostinatamente negarono tutti gli
« Spiriti e buoni e rei, e la vita immortale dell'anima: e
« quanto alle antichissime loro scritture, le quali avevano
« testi troppo evidenti in dichiarazione d'esservi Iddio,
« e Angioli, e Demonii, perciocchè i loro avversarj alle-
« gandoli gli strozzavano, trovarono essi maniera di svi-
« lupparsene, interpretandoli a mistero di pura filosofia
« naturale. Per tanto Sciantì e Tienciù altro non essere
« che la pura aria celeste, per cui qua giù discendono le
« influenze, sotto nome di buoni Angioli le benefiche, e di
« rei Demoni le maligne. Altri essere la materia che
« noi chiamiamo prima, da sè indifferente a trasformarsi
« in tutto. Altri, un principio universale agente, e motore
« delle cause particolari, colle quali egli, che in sè ha
« virtualmente la natura d'ogni essere e d'ogni forma,
« concorre ad ogni nuovo producimento. E così altri,
« ognuno di capriccio, diversamente; se non che tutti in
« un medesimo accordo di sterminare via dal mondo ogni
« sustanza immateriale, e ridurre gli spiriti a corpo. E
« affinchè con essi la gloria, in cui sola studiavano, non
« morisse, aspirando al fastoso titolo d'inventori e mae-
« stri d'una non più pensata filosofia, ne composero e

« divulgarono libri in fioritissimo stile, i quali perciò avi-
« damente letti ne continuarono la Setta e fecer loro
« discepoli e seguaci una non piccola parte dell'ordine
« de' Letterati ».

L'accusa data a' letterati di questo tempo, d'aver portato un mutamento tanto radicale nelle dottrine di Confucio, non mi par molto fondata. Gli Dii sono gelosi, sospettosi, permalosi, e non soffrono che venga loro, non che diminuita la potenza, tolto affatto il comando delle cose del mondo. Se il *Thien* e lo *Shang-ti* fossero stati veri e proprii Dii: se il concetto di Dio fosse stato chiaramente e indubitatamente espresso ne' *King*, alcuni filosofi non sarebbero valsi a escluderlo dalla dottrina, non d'una accademia o d'una scuola, ma di tutta quella parte del popolo cinese, che pratica il Confucianesimo. I più de' credenti si sarebber levati in difesa del vecchio *Shang-ti*, contro chi tentava di distruggerlo; dove non gli si fosse sostituito altro Dio più giovane e più adatto a' tempi. Invece le idee della nuova scuola prevalsero; e le voci in favore di questo preteso Jehova cinese, anche in Cina, furon poche e deboli; e l'odierno Confucianesimo (delle tre religioni dell'Impero di Mezzo quella professata dalla classe più culta e civile) è appunto quello rinvigorito, non guasto, da' filosofi che fiorirono sotto il regno de' nominati monarchi. Se dunque s'avesse a credere ciò che molti pretendono, che i detti filosofi abbian corrotte le credenze de' primi Cinesi, togliendo il vecchio Dio delle lor vecchie scritture; converrebbe pur credere che d'un tal Dio se ne facesse poco conto, poichè fu cosa tanto agevole cacciarlo in bando, senza che la coscienza pubblica ne fosse spaventata e sconvolta. Ora, trattandosi d'un personaggio di simil genere, tra il farne poco conto e il non farne alcuno, il divario non è grande;

e perciò non si può andare errati affermando, che almeno in quanto si riferisce all' idea di un Ente supremo, il Confucianesimo antico e quello del tempo de' *Sung* non devono differire di molto fra loro.[1]

E in vero, le scuole de' letterati non erano entrate fino allora nel campo, in cui s' avanzarono coraggiosamente i dotti dell'ultima scuola. Confucio e Mencio stessi, preoccupati sempre da questioni di morale, di politica, di benessere sociale, non furono punto vaghi di speculazioni filosofiche. L' antica fede del popolo, qualunque essa fosse, la lasciarono intatta, senza discuterla; ma rispettandola, e inculcandone il rispetto. Quali idee eglino avessero sull' essenza di quella fede, non si rileva chiaramente dagli scritti che ci hanno tramandati. Il libro del l' *Yi-king*, che è il testo su cui fondarono le teorie cosmogoniche e ontologiche i filosofi dei *Sung*, fu ammesso fra i libri sacri per essere opera d' uomini tanto benemeriti quali *Wên-wang* e *Ceu-kung*; ma s' ignora che congetture tirassero da quelle carte misteriose i primi discepoli. Resta dunque a sapere, se piuttosto che avere alterata l' antica dottrina, i letterati dei *Sung* avesser procurato d' interpretare, secondo l' intendimento del sistema confuciano, quel che Confucio e Mencio e gli altri che vennero poi non vollero o non osarono interpretare ed esporre; e se i difensori dell' idea di Dio, nelle scritture canoniche, fossero essi meglio che gli altri sotto l' influenza degl' insegnamenti mistici, allora tanto diffusi, di alcune sètte buddhiche e taoistiche, da render loro inabili a bene intendere le dottrine dell' antico Filosofo di *Lu*. Comunque sia c' è ora mestieri studiare alquanto l' opera di questi letterati, che dettero al Confucianesimo

[1] D. Bartoli; *La Cina*, lib. I, cap. CXX.

la forma che ha oggidì, e nella quale è generalmente professato. Ma avanti di far questo, sarà bene vedere un po' quel che accadde ne' quindici secoli, che separano costoro da Confucio e Mencio.

Tutto questo tempo, riguardo alla storia dell'incremento intellettuale della nazione cinese, si può dividere in quattro epoche o periodi, che abbraccian ciascuno tre o quattrocent' anni. Il primo è un periodo di contrasti e di lotta. L' antica dottrina ripristinata da Confucio si trovò a fronte certe nuove dottrine eterodosse, che tentarono di soverchiarla, i campioni delle quali erano *Me-ti, Yang-cu, Lieh-tse.*[1] Mencio si levò a combattere questi filosofi, le cui idee, opposte a quelle del suo Gran maestro, minacciavano di ricondur gli uomini alla barbarie. Anche gl' insegnamenti di *Lao-tse,* ai quali *Wên-*

---

1 *Me-ti* o *Me-tse* scrisse un' opera intitolata *Kien-ai* « Dell'Amore universale », intorno alla quale vedi J. Legge, *Chinese Classics,* t. II, prolegomeni, p. 103-126.

Yan-cu Tse-kiu è tenuto da alcuni come discepolo di *Lao-tse,* la qual cosa è da molti messa in dubbio. Le dottrine di questo filosofo furono paragonate a quelle di Epicuro. Vedi J. Legge, *op. cit.*, p. 95-102, e p. 374 di questo nostro libro.

Lieh Yü-kheu, comunemente chiamato *Lieh-tse,* scrisse un libro, che i più mettono tra quegli della scuola taoistica, il quale comparve, con un commento di *Cang-can,* nel 742 d. C. col titolo *Chung-heu-cên-king,* e nel 1007 con quello di *Chung-heu-ci-te-king.* — I tre menzionati filosofi vissero tra il V e IV secolo avanti l'era nostra. A loro si può aggiungere *Siun-khuang* ovvero *Siun-khing,* chiamato comunemente *Siun-tse,* principale sostenitore dalla dottrina eterodossa, la quale voleva che la natura umana fosse originariamente cattiva, e che tutto quel che v'è di buono in essa, e che tale si manifesta durante la vita degl' individui, è conseguenza dell' educazione. Fiorì tra il 370 e il 240 av. C. Vedi *Op. cit.*, p. 82-91.

tse, Han-fei-tse e specialmente *Cuang-tse*[1] dettero molto credito e gran diffusione, non furono piccolo ostacolo al progredire del Confucianesimo. Ma la lotta più seria l'ebbe a sostenere con l'avversità de' tempi, che il disordine politico dell'Impero non rendeva propizi a quella riforma morale del popolo, alla quale aspirava il Filosofo cinese: lotta che terminò, come vedemmo, con la distruzione dei *King* e degli altri libri del medesimo genere.

Il secondo periodo comincia con la dinastia degli *Han* (206 av. C.). Gli animi del popolo e di molti sovrani volgevano favorevoli alle dottrine del *Tao*, le quali ebbero in questo tempo il loro pieno svolgimento. Le speculazioni filosofiche fondate sugli scritti della scuola di *Lao-tse*, e le superstizioni popolari si unirono per formare un nuovo sistema, nel quale la magia e l'astrologia, con tutte le stravaganze che tali filosofi potevano inventare e il volgo poteva credere, n'erano la parte principale. Ma non ostante questo, l'autorità di Confucio non ebbe a soffrire; essendochè non mancarono intelletti sani che si dettero allo studio dei testi canonici e dei classici, i quali appunto allora s'andavano di mano in mano ritrovando. E se le dottrine di *Lao-tse*, così mal comprese e mal coltivate produssero effetti tanto poco conformi alle intenzioni del fondatore della scuola Taoistica, quelle di Confucio si mantennero nella loro integrità; e a questo fine intesero sempre i letterati e i dotti, che si occuparono a commentare e a illustrare gli scritti, che contenevano gl'insegnamenti di quel savio. La letteratura classica s'accrebbe a dismisura, tanto che, in sul terminare di questo secondo periodo, *Liu-Hsiang* (80-9 av. C.) incaricato dal sovrano allora regnante di compilare un cata-

[1] Intorno a questi filosofi vedi più avanti.

logo de' libri che si conoscevano, notò il nome di seicentoventiquattro autori, che avevano scritto più di undicimila capitoli intorno a materie diverse.[1]

Il terzo periodo è quello, in cui fiorì il Buddhismo. Tutte le menti sono occupate dalla nuova credenza, che veniva d'Occidente; i dotti cercano e studiano le scritture del *Tripitaka;* la metafisica buddhica ferma l'attenzione dei filosofi cinesi; l'astronomia, la mitologia, la grammatica indiana sono pure coltivate con amore, per potere intender bene i libri della religione di *Çâkya.* La letteratura buddhica prende insomma un posto importante nella cultura e nella civiltà cinese.

Con la dinastia di *Thang* (618-906 d. C.) cessò alquanto il fervore per la dottrina straniera di *Çâkyamuni;* e sorse un'èra propizia per gli studii delle belle lettere, e specialmente della poesia. La Cina non contò mai tanti poeti quanti allora, alcuni dei quali veramente eccellenti. Gli spiriti, stanchi dell'astruserie della metafisica indiana, e delle fantasticherie de' seguaci di *Lao-tse,* si riposavano in que' campi sereni; e nessun filosofo, tranne *Han Wên-kung,*[2] venne col suo cipiglio a turbare la gio-

---

[1] Il sunto, che si reca qui sotto, di quest' opera bibliografica di *Liu-Hsiang,* condotta a termine dopo la morte di lui dal figliuolo *Liu-Hsin,* fa conoscere lo stato e la ricchezza della letteratura confuciana nell' ultimo secolo avanti l'èra nostra.

Opere intorno ai *King* e agli *Shu,*	3,213	cap. (*phien*)	103	autori
» » alla Filosofia	2,705	»	137	»
» » alla Poetica	1,318	»	106	»
» » all'Arte militare	790	»	53	»
» » alle Matematiche	2,528	»	190	»
» » alla Medicina	865	»	36	»

[2] *Han-Yü, Thui-cih* soprannominato *Cang-li,* e più comunemente conosciuto col nome di *Han Wên-kung,* visse dal 768 all'824 e fu anch' egli poeta. Come filosofo, benchè ammiratore della dot-

condità di tanti cantori, che s'ispiravano, più che ad altro, alla bellezza della natura, e a' piaceri del vino.

È però da notare che in questo tempo, in sul cominciare del secolo x d. C., l'arte della stampa ebbe in Cina un grandissimo incremento. Le storie cinesi ci serbano memoria d'un decreto di *Wên-ti,* fondatore della dinastia dei *Sui* (593 d. C.), col quale si ordina di raccogliere tutti i disegni e i testi inediti, e inciderli su tavolette di legno, per renderli pubblici: ciò che prova che il modo di stampare era già stato trovato molto prima; ma sotto i *Thang* soltanto se ne fece più comune l'uso: anzi durante il regno dell'ultimo di que' sovrani (906 d. C.) s'incominciò anche ad adoprare la litografia, per dare in luce le opere letterarie.

A quegli ozii beati successero tempi di nuova attività intellettuate pei dotti della scuola classica. Il Confucianesimo, da Mencio fino all' xi secolo d. C. non aveva fatto un passo; e se noi abbiam contati quattro periodi nella storia generale della cultura e della civiltà cinese, la storia del Confucianesimo non ne ha veramente che due: il primo che va da Confucio fino alla dinastia de' *Sung,* il secondo, che principia con essa. « Caduta la dinastia « de' *Ceu* », dice la Introduzione al *Thai-ki-thu-shuo,* il

---

trina di Confucio, volle esporre una sua teoria intorno all' umana natura: teoria che si allontanava dall'opinione ortodossa, e con la quale tentava di metter d'accordo le idee di Mencio e quelle di *Siun-tse.* Secondo *Han Wên-kung,* gli uomini si possono dividere in tre classi: quegli che hanno un'innata bontà da lor natura; quegli che nascono con natura perversa; e quegli che non l'hanno nè buona nè cattiva, ma si conformano all' educazione che essi ricevono. Questa teoria ebbe molti seguaci, e durò fino a che *Cu-hsi* co' suoi scritti non rimesse in vigore la pura dottrina degli antichi savii.

quale libro citeremo fra poco, « morto *Mencio,* la tra- « dizione della dottrina fu interrotta. Passarono molti « secoli, durante i quali sorsero e perirono le stirpi reali « dei *Thsin,* degli *Han,* de' *Tsin,* de' *Sui*, e de'*Thang;* « quand'ecco finalmente sopraggiüngere il regno de'*Sung;* « e in quel tempo appunto che i Cinque pianeti entra- « rono nella costellazione *Khuei* (967 d. C.), incomin- « ciava l'èra del rinascimento intellettuale. Allora la terra « vide di nuovo uomini, che per virtù e sapere ricorda- « vano gli antichi. E costoro senza aiuto di maestro, chè « la generazione de' depositarii della scienza era spenta « da un pezzo, ma con le proprie forze, e con la propria « abilità, si fecero addentro nella essenza della Dottrina « filosofica, comprendendo appieno le scritture che la rac- « chiudevano. Valenti sopra gli altri furono i *Chêng-* « *shih;*[1] i quali estesero per tutto le loro ricerche, e per « tutto portarono la luce. Studiando il corso degli astri, le « leggi sociali, la moltitudine degli esseri e de' fenomeni « dell' universo, i segreti delle influenze benefiche e ma- « lefiche, intesero sempremai a una perfetta unità di dot- « trina; cosicchè in quel secolo felice pareva che le splen- « dide tradizioni di *Ceu-kung,* di *Confucio,* e di *Mencio* « fossero di nuovo tornate a illuminare il mondo ».

Il Confucianesimo si può dir che non avesse in principio che la morale, la politica e la storia: nessuna teoria sulla formazione dell' universo, nessuna idea positiva intorno al fattore o a' fattori di tutte le cose esistenti, nè intorno alle forze e alle leggi naturali; la metafisica confuciana comincia propriamente in questo ultimo periodo dello svolgimento intellettuale della schiatta sinica.

---

[1] I due fratelli *Chêng-Hao* e *Chêng-I,* di cui parleremo più avanti. V. p. 401, in nota.

L'iniziatore di un'èra tanto gloriosa nella storia della letteratura dell'Impero di Mezzo fu *Ceu-tse,*[1] il quale diede in luce un' opera che porta il titolo di *Thai-ki-thu-shuo,* dove si tenta di spiegare il sistema del mondo nell' ordine fisico e nel morale; e a quest' opera ne tenne dietro un' altra intitolata *Thung-shu,*[2] che insieme con la prima forma la base del Confucianesimo nuovo, o di quella dottrina che fu chiamata *Sung-jü,* che è quanto dire de' « Letterati del tempo de' *Sung* ». A *Ceu-tse* dunque è attribuito il merito d'aver risuscitato quelle grandi verità proclamate dagli antichi maestri, le quali gli uomini avevano quasi messe in non cale durante i tredici secoli, che erano passati dalla morte di Mencio. Gli scrittori di questo tempo, che danno a *Ceu-tse* un vanto sì bello, non dicono che i letterati vissuti ne' tempi andati non avessero studiato per tutti quegli anni i sacri testi; ma credono che i migliori studiosi d'allora non faces-

---

[1] *Ceu-Tun-i Meu-shu,* soprannominato *Lien-khi sien-shêng,* morì il 6° degli anni *hsi-ning* (1073), ed ebbe l'appellativo onorifico di *Yüan-kung.* Più tardi, il 1° degli anni *shun-yen* (1241), regnando *Li-Tsung Huang-ti,* gli fu dato il titolo di « Signore (*Po*) di *Jü-nan* ».

[2] *Ma-Tuan-lin* dice, che « il *Thai-ki-thu,* in generale, si estende a definire e dichiarare il *Primo principio* (*Yi-li*), che è il « *Thai-ki,* le *Due essenze* (*Erh-khi*), cioè lo *Yin* e lo *Yang,* e « i *Cinque elementi* (*Wu-hsing*) ». Di più aggiunge che « se *Ceu-tse* oltre al *Thai-ki-thu* non avesse fatto anche il *Thung-shu,* « quando si dovesse istruir gli uomini intorno alla filosofia, non « si avrebbero avuti i mezzi di farlo chiaramente; onde scritto « ch' egli ebbe il *Thai-ki-thu,* compose anche il *Thung-shu,* e « così incominciò a farsi la luce su le sue teorie filosofiche ». *Wên-hsien-thung-khao,* CCX, fol. 1 e 2.— *Wang-sse-huai,* nel XVII secolo, compose un opera intitolata *Thai-ki-thu-shuo-lun,* nella quale espone in quattordici libri la dottrina contenuta nell' opera di *Ceu-tse.*

sero che tenersi ciecamente alla lettera, senza che il pensiero si facesse bene addentro ne' concetti delle antiche scritture. Fatto sta, che quantunque gli autori che furono prima di *Ceu-tse*, compreso Confucio, professassero di non far altro che insegnare quel che era contenuto ne' *King*, qualche novità, a loro insaputa, pur s'introdusse nella vecchia dottrina; ma di sì poco conto, che passò inosservata, e si perse e confuse tra quelle che nacquero durante il grande incremento, che ebbero le discipline speculative al tempo dei *Sung*.

La scuola iniziata da *Ceu-tse* proseguì gloriosamente, in ispecial modo per opera de' due fratelli *Chêng-Hao* e *Chêng-I*, suoi contemporanei; i quali s'occuparono specialmente dei libri classici *Ta-hsio* e *Cung-yung*, a cui dettero un razionale ordinamento, e tolsero di mezzo al *Li-ki*, del quale avevano fino allora fatto parte.[1]

---

[1] *Chêng-Hao Po-shun* soprannominato *Ming-tao*, del paese di *Khung-hsien* nella provincia di *Ho-nan*, morì l'ottavo degli anni *yüan-fun* (1085 d. C.), all'età di poco meno che undici lustri. Ebbe il titolo postumo di *Wên-lu-kung*. — *Chêng-I Cêng-shu* soprannominato *I-chuan*, fratello minore del sopraddetto, morì il primo degli anni *ta-kuan* (1107 d. C.).

« Le tradizioni della dottrina di Confucio « dice l'Enciclopedia sinico-giapponese, che abbiamo avuto occasione di citar più volte » dopo la morte di Mencio andarono vie più in rovina; « e quantunque i libri che le conservavano ci fossero sempre, co- « loro che li conoscevano e li studiavano erano pochi. I fratelli « *Chêng* furono tra questi; e vollero anzi farsi ravvivatori di « quella fiamma, che da Mencio in qua era cotanto illanguidita. « Presero a illustrare e spiegare l' *Yi-king*, disposero ordinata- « mente i testi del *Ta-hsio* e del *Cung-yung*, che *Siao-Tai* aveva « incorporati nei quarantanove libri del *Li-ki*; cosicchè eglino « fecero veramente tornare in onore la dottrina de' Letterati. Negli « anni *shun-hsi* (1174-1190), mentre regnava l'imperatore *Hsiao-* « *Tsung*, il dotto *Cu-hsi* riunì al *Lun-yü* e a *Mêng-tse*, co' lor

La pleiade di dotti che rese famoso il regno dei *Sung*, si estinse con *Cu-hsi*, di tutti il più chiaro: con lui si chiude la grande èra del risorgimento filosofico e letterario della Cina.[1] Al pari di quasi tutti i celebri letterati cinesi, fu uomo che rese al suo paese grandi servizi anche come pubblico ufficiale; e cominciando dalla più umile carica, relegato in provincia lontana, e in mezzo a ribelli, procedette fino ad arrivare a poco a poco alla più ambita e alla più vicina al sovrano. Ebbe per tal guisa commercio con ogni classe sociale, e modo di conoscere e studiare la vita d'ogni genere di cittadini, dal volgo all'imperatore stesso. Letterato e filosofo, che conosceva gli uomini come in generale pochi letterati e pochi filosofi li conoscono, potè accingersi veramente con frutto a scrivere quella Storia del suo paese, che è oggi una delle più stimate, e che basterebbe essa sola a dargli fama di

« commenti, il *Ta-hsio* e il *Cung-yung*, e diede loro quell'ordina-
« mento che oggi hanno. In questo modo si composero i così detti
« *Quattro libri classici;* i testi dei quali, in quella forma data
« loro da *Cu-hsi*, furono incisi nella grande Università, il quarto
« degli anni *kia-ting* (1212 d. C.), regnando *Ning-Tsung* ».

[1] *Cu-hsi Yüan-hui* o *Cu-hsi Cung-hui*, oggi comunemente chiamato *Cu-tse*, ebbe, mentre visse, molti pseudonimi; imperocchè i letterati cinesi amano farsi conoscere piuttosto che col loro nome e cognome, con certi appellativi, che essi prendono o che vengono dati loro, i quali spesso ricordano il luogo preferito di residenza, le qualità morali, il genere di studii, o altro che dir si voglia. *Cu-hsi* fu dunque detto ancora *Thse-yang Sien-shêng*, *Yun-kuh Lao-jên*, *Hui-wêng*, *Hui-ngan*, *Tun-wêng*, *Thsang-ceu-Tun-wêng*. Nacque il quarto degli anni *kien-yen* (1130), regnando *Kao-tsung* de' *Sung*, nella città di *Wu-yüan-Hsien* dell'*Hui-ngan-kiun* in provincia di *Kiang-nan:* e morì all'età di anni 71, il sesto degli anni *khing-yüan* (1201), regnando *Ning-tsung*. Fu investito del titolo di « Signore del reame di *Hui* », e fu onorato coll'epiteto di *Wên-kung* « Signore delle Lettere ».

scrittore de' più insigni. Egli fu d'una attività letteraria prodigiosa, non ostante le molte cure che richiedevano i diversi ufficii che egli ebbe; e pubblicò molti libri di vario genere, alcuni de' quali di vasta mole e somma importanza:[1] e oltre a quelli, i discepoli, dopo la sua morte, misero in luce nel 1270 un'opera, che raccoglieva i suoi insegnamenti, col titolo di *Cu-tse-yü-lei* «Detti memorabili di *Cu-tse*», in centoquaranta libri. Ma i lavori che

---

[1] Ecco la lista delle opere di *Cu-tse* con la data del tempo, in cui furono compiute e pubblicate:

1. KIA-LI, *Il Galeteo delle Famiglie,* 1170.
2. THUNG-KIEN-KANG-MU, *Storia generale dell' Impero Cinese,* 1173.
3. MING-CHÊN-YIN-HSING-LU, *Atti e detti di celebri uomini di Stato,* 1173.
4. SI-MING-KIAI-I, *Dichiarazioni intorno al* SI-MING, 1174, vedi p. 404, n. 1 (3).
5. THAI-KI-THU-CUAN, *Commento al* THAI-KI-THU, 1174, v. p. 400.
6. THUNG-SHU-KIAI, *Dichiarazioni al* THUNG-SHU, 1174, v. p. 400.
7. KIN-SSE-LU, *Notizie e pensieri intimi,* 1176.
8. CHÊNG-SHIH-I-SHU, *Scritti postumi de'* CHÊNG, 1177, v. p. 401, n. 1.
9. LIU-SHIH-HSIANG-YO, *Leggi paesane de'* LIU, 1177.
10. LUN-MÊNG-TSIH-CU, *Commenti a* MÊNG-TSE *e al* LUN-YÜ, 1178.
11. SSE-SHU-HUO-WÊN, *Commento a' Quattro libri classici,* 1178.
12. CEU-YI-PÊN-I, *Dissertazione intorno al* CEU-YI, 1178.
13. SHI-CUAN, *Commento al* SHI-KING.
14. YI-KING-KI-MUNG, *Guida a' giovani nello studio dell'* YI-KING. 1187.
15. HSIAO-KING-KHAN-WU, *Edizione corretta del* HSIAO-KING, 1187.
16. SIAO-HSIO, *Il piccolo studio,* opera popolarissima per l'istruzione della gioventù, 1188.

L'Imperatore *Khang-hsi* nel 1713 fece raccogliere, in 66 libri, i principali scritti filosofici di *Cu-tse,* i quali comparvero col titolo YU-TSUAN-CU-TSE-THSIUAN-SHU.

resero il suo nome celebre e conosciuto anche in Occidente quasi quanto quello di Confucio, sono i commenti e le introduzioni ai sacri testi, dove mostra quanta lucidità e giustezza d'idee e che vasta dottrina egli avesse. La sua attenzione fu rivolta singolarmente ad annotare e illustrare i « Quattro libri classici » e l'*Yi-king:* le sole opere non contate fra le canoniche nè fra le classiche, che egli si ponesse a illustrare per iscritto, furono quelle due di *Ceu-tse,* che abbiam menzionate di sopra, e con le quali s'iniziò questa grand'èra filosofica.

Una nuova espressione cominciò anche a usarsi per indicare il sistema di filosofia, di cui stiam discorrendo: esso chiamossi *Sing-li,* che verrebbe a dire « Ragion della Natura » o « Filosofia naturale e razionale ». Questo nome lo adoprò il primo un discepolo di *Cu-tse;* e quando l'Imperatore *Chêng-tsu Wên-ti,* terzo della dinastia dei *Ming,* pose ad effetto un suo pensiero, di riunire i principali trattati che illustravano le dottrine di *Ceu-tse* e di *Cu-tse,* diede all'opera, che da lui si fece compilare e che vide la luce l'anno 1415, il titolo di *Sing-li Ta-thsiuan-shu* « Raccolta compiuta di scritti sulla Filosofia naturale ». Quest'opera, in settanta libri e ventiquattro volumi, contiene i saggi di più di cento filosofi di detta scuola; e fu composta e pubblicata per cura di *Hu-kuang,* dell'Accademia imperiale di Scienze e Lettere di Pekino, con l'aiuto d'altri quaranta eruditi. A capo di questa raccolta stanno il *Thai-ki-thu-shuo* e il *Thung-shu* di *Ceu-tze,* che abbiam più volte menzionati.[1]

---

[1] Le prime nove scritture che formano questa importante raccolta, sono:

1. THAI-KI-THU-SHUO, di *Ceu-tse* } vedi p. 400, n. 2.
2. THUNG-SHU, dello stesso }

Capitolo VII.

Metafisica Confuciana.

Lo *Yi-king*. — Sistema categorico delle cognizioni umane. — Della Materia. — Dell'uomo e dell'umana natura.

§ 1. — Prima di esporre le idee, ch'ebbero su alcuni punti della metafisica i filosofi del tempo de' *Sung*, c'è mestieri dir qualcosa di più intorno allo *Yi-king*, che è il fondamento di questa scuola. Nel capitolo IV abbiam detto quanto bastava riguardo alla sua compilazione, qui riferiremo del contenuto e della natura del libro. *Fu-hsi*, il mitologico fondatore della civiltà cinese, è il supposto autore dell'opera. Egli ci vien rappresentato come un profondo osservatore della natura: gli astri del firmamento, le produzioni della terra, e piante e animali e

---

3. Si-ming, di *Cang-tsai Tse-heu*, comunemente chiamato *Cang-tse*, che fiorì tra il 1020 e il 1070.
4. Cêng-mung, dello stesso.
5. Huang-ki-king-she-shu, di *Shao-yung Yao-fu* soprannominato *Khang-tsie*, comunemente *Shao-tse*, che fiorì tra il 1011 e il 1077.
6. Yi-king-ki-mung, di *Cu-tse* } vedi p. 403, n. 1 (1 e 14).
7. Kia-li, dello stesso }
8. Liu-liu-sin-shu, di *Thsai-Yüan-ting Li-thung* soprannominato *Si-shan* (1135-1198).
9. Hung-kieh-huang-ki-nui-phien, di *Thsai-Chêng Cung-mo* soprannominato *Kiu-fêng*, fratello del sopraddetto.

Il signor Von der Gabelentz ha pubblicato il testo del Thai-ki-thu-shuo e il commento di *Cu-tse*, accompagnato dalle traduzioni manciurica e tedesca, Dresda, 1876.

pietre e l'uomo stesso, sono per lui curioso oggetto di meditazione. Il suo primo pensiero fu di trovar modo d'esprimere per simboli gli elementi principali di quel gran tutto, e dar loro ordinamento. Ora, mentre egli stava in quel proposito, vide uscir fuor dalle acque del fiume *Ho* un animale mostruoso, mezzo cavallo e mezzo drago, che aveva la pelle del dorso maculata in guisa singolare. *Fu-hsi* credè d'aver trovato quel che cercava; e pensando a quelle macchie strane, compose certe figure, che furono i famosi « Otto *Kua* »; co' quali, dice pomposamente il testo, egli si propose di spiegare i misteri della Natura, e di classificare tutte le cose esistenti, secondo le loro qualità.[1]

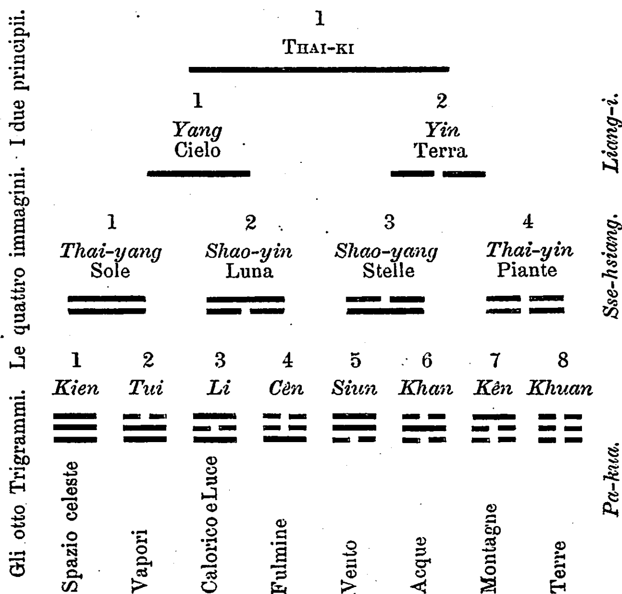
Questi *Kua,* come abbiam già detto altrove, sono otto gruppi di tre linee rette, combinate diversamente. E gli elementi dei gruppi sono due, cioè una linea retta intera e continua, e un'altra retta spezzata nel mezzo. Col tempo vi ebbero tre sistemi d'interpretazione, e altrettanti modi d'accozzare insieme a due a due gli otto trigrammi fondamentali, per formare in tal guisa una serie di sessantaquattro figure, composte di sei linee ciascuna. Questi tre sistemi furono detti *San-yi,* ossia i « *Tre yi* »; e furono in uso successivamente durante le tre dinastie de' *Hsia,* de' *Shang* e de' *Ceu.* Il primo si conobbe col nome di *Lien-shan,* che a dir d'alcuni è un epiteto dell'imperatore *Shên-nung,* e a dir d'altri, di *Fu-hsi;* il secondo si chiamò *Kuei-thsang,* che è forse un appellativo di *Huang-ti;* il terzo finalmente chiamossi *Ceu-yi,*[2] ed è il solo de' tre che sia giunto fino a' nostri tempi, non conoscendosi oramai gli altri che di nome.

---

1 *Yi-king, Hsi-tse,* II, 2.

2 Vedi a pag. 342.

L'*Yi-king* si esprime nel seguente modo, in quanto alla generazione di questi simboli, detti gli « Otto *kua* ». Il *Thai-ki*, che è il « Principio massimo », produsse i « Due principii secondari » o *Liang-i;* questi produssero le « Quattro forme », o *Sse-siang;* e le « Quattro forme », gli « Otto *kua* ».[1] Tutti i fenomeni, pe' quali si fa manifesto il mondo, dipendono da una eterna, incessante rivoluzione degli Otto *kua*, che son gli elementi dell'Universo. L'ordine, in cui furono generati i detti simboli, e la maniera, con la quale son essi disegnati, si potranno veder qui appresso, dove a ogni figura abbiamo apposto il significato, che vennele attribuito.



[1] *Yi-king, Hsi-tse,* I, 11.

I significati riferiti di sopra sono i primi e i principali, esprimendo la essenza di que' simboli, come elementi cosmici. Ma ogni ordine di fatti trovando il suo luogo in alcuna di quelle figure, secondo che si reputa che la natura del fatto o della cosa abbia un certo legame con la natura del simbolo, ne viene che i significati, i quali si attaccano a ciascuna di esse immagini, sono in grandissimo numero: cosicchè se si dovesse recarli tutti, sarebbe quasi lo stesso che esporre tutti i concetti, che formavano il pensiero di quel tempo. Per esempio, le « Quattro immagini », *Sse-siang,* significano: 1. il perfetto, 2. il meno imperfetto, 3. il meno perfetto, 4. l'imperfetto; poi, come si è detto, 1. il Sole, 2. la Luna, 3. le Stelle, 4. i Pianeti; quindi 1. il caldo, 2. il freddo, 3. la luce, 4. le tenebre; inoltre 1. la natura o l'istinto, 2. le passioni o i sentimenti, 3. la forma de' corpi, 4. la sostanza de' corpi. E, per abbreviare, significano anche le quattro forme di governo; come a dire, 1. la più eccellente, il cui capo merita il titolo di *Huang* « Augusto », titolo che avevano i primi sovrani che iniziarono la civiltà cinese; 2. il governo, il cui capo può chiamarsi *Ti* « Imperatore », appellativo di chi è innalzato a reggitore della nazione solo in virtù del proprio valore e della propria saviezza; 3. il governo, il cui capo, giusto e integro, merita il titolo di *Wang,* ossia « Re », ma l'autorità del quale si trasmette da membro a membro d'una famiglia medesima; 4. finalmente è il governo che ha a capo un « Usurpatore », *Pa,* che regna con la forza, e sol per essa si mantiene sul trono. Gli « Otto *kua* » hanno diversi ordini di significati, o meglio stanno ad esprimere diversi ordini d'idee, come nel seguente esempio si potrà osservare; avvertendo tuttavia che se si volesse recare tutti i concetti disposti in tal guisa e con tal

metodo, si dovrebbe moltiplicare all'infinito le liste di vocaboli, che per brevità abbiam ridotte a cinque solamente.

Kua	Elementi	Qualità	Animali	Corpo umano	Parentele
1. *Kien*	Spazio	Vigoria	Cavallo	Testa	Padre
2. *Tui*	Vapore	Loquacità	Pecora	Bocca	Terzogenita
3. *Li*	Calore e Luce	Leggiadria	Fagiano	Occhi	Secondogenita
4. *Cên*	Fulmine	Movibilità	Drago	Gambe	Primogenito
5. *Sium*	Vento	Penetrabilità	Gallo	Braccia	Primogenita
6. *Khan*	Acqua	Cedevolezza	Maiale	Orecchi	Secondogenito
7. *Kên*	Rocce	Fermezza	Cane	Mani	Terzogenito
8. *Khuan*	Terre	Arrendevolezza	Bove	Ventre	Madre

Per aumentare il numero delle immagini, e non adunare copia di significati sur un istesso simbolo, si accompagnarono in diverse maniere gli otto diagrammi a due a due, componendo così sessantaquattro figure di sei linee ciascuna, ossia sessantaquattro coppie di *Kua;* le quali, come a suo luogo dicemmo,[1] formano il testo primitivo dello *Yi-king,* che venne interpretato e illustrato da *Wên-wang* e da *Ceu-kung.*

Tornando agli Otto *kua,* dobbiamo ancora dire di certa loro disposizione, che si suppone avessero in origine. L'ordine naturale e normale di tali simboli è raffigurato a foggia d'ottagono, a ogni lato del quale è allogato un trigramma. La collocazione dei *kua* in figura d'ottagono ha due modi. Il primo venne immaginato da *Chên-Thuan,* intorno al 990 d. C., e fu chiamato *Sien-thien;* il secondo, immaginato da *Shao-Yung* (1011-1077) fu chiamato *Heu-tien:* l'uno pretendeva di esporre l'ordinamento secondo il concetto di *Fu-hsi;* l'altro, secondo

---

[1] Vedi pag. 341-342.

quello di *Wên-wang*. Gli Otto *kua* corrispondevano pertanto a uno de' punti cardinali e intermedii della Bussola; sicchè, ne' due sistemi sopra menzionati, venivano ad allogarsi come segue:

	Hsien-thien	*Heu-thien*
S.	1. *Kien*	3. *Li*
S. E.	2. *Tui*	5. *Siun*
E.	3. *Li*	4. *Cên*
N. E.	4. *Cên*	7. *Kên*
S. O.	5. *Siun*	8. *Khuan*
O.	6. *Khan*	2. *Tui*
N. O.	7. *Kên*	1. *Kien*
N.	8. *Khuan*	6. *Khan*

La genesi, che esponemmo brevemente quando trattammo, nel primo capitolo, dell' antica religione de' Cinesi, si rileva medesimamente dallo *Yi-king*. Nello *Shu-king*, come nel testo di cui ora parliamo, il Cielo e la Terra produssero i « Cinque elementi », e questi produssero tutte le cose. Nondimeno, mentre gli altri libri canonici si trattengono appena su tale argomento, lo *Yi-king* invece vi si ferma a lungo e spesse volte; lo svolge, e spinge arditamente le sue conclusioni fin dove gli altri testi sacri non arrivano. Così, per esempio, nel seguente passo, dalla costituzione del mondo s' arriva diviato alla costituzione della società umana. « Appena si separarono « dal gran tutto il Cielo e la Terra, cominciarono a pro- « dursi tutte le cose esistenti. Essendosi queste prodotte, « v' ebbe la distinzione di ciò che è maschio e ciò che è « femmina. Dopo questo v' ebbe il marito e la moglie; « ed essendovi il marito e la moglie, v' ebbe il padre e « il figliuolo, ed essendovi il padre e il figliuolo, v' ebbe « il principe e il suddito; ed essendovi il principe e il « suddito, v' ebbe il superiore e l' inferiore; ed essendovi

« il superiore e l'inferiore, nacquero quelle virtù che « devon governare le relazioni tra gli uomini ».[1]

I brani e i capitoli dell'*Yi-king,* che riguardano in qualche modo la generazione del mondo e di tutte le cose, formano la sostanza dell'opera: nè io li posso riferire qui, chè in fondo ripetono i concetti medesimi, i quali hanno altre volte formata la nostra attenzione, e che tra poco dovremo di nuovo chiarire, trattando delle speculazioni filosofiche della scuola de' *Sung*. Giova però osservare che, mentre nell'altre scritture canoniche, brevemente, ma lucidamente si parla di siffatto argomento con acconce parole; lo *Yi-king* ama trattar per simboli, sostituendo a' nomi che hanno significato preciso e definito, voci che possano esprimere più concetti diversi. Inoltre, nello *Yi-king* stesso, anche i numeri hanno molta parte alla manifestazione del pensiero dell'autore; cosicchè le idee principali sulla generazione dell'universo, oltre al venire dichiarate con lo stesso linguaggio degli altri *King,* e ripetute coll'espressione de' simboli, sono anche esposte per via di numeri. E la genesi immaginata dal nostro testo, la quale riferimmo poco innanzi, si può in fine ridurre alla seguente progressione arimmetica: $1 + 1 = 2 + 2 = 4 + 4 = 8$ ($\times$ $8 = 64$).[2] I primi cinque numeri (1, 2, 3, 4, 5) per mezzo di metamorfosi produssero la materia dei cinque elementi acqua, fuoco, legno, metallo e terra; gli altri cinque (6, 7, 8, 9, 10) li perfezionarono e finirono, dando a ciascuno le lor proprie

---

[1] *Yi-king, Hsü-kua-cuan,* I.

[2] Cioè il *Thai-ki* produsse i *Due principi* ($1 + 1 = 2$); i Due principii produssero le *Quattro figure* ($2 + 2 = 4$); le Quattro figure produssero gli *Otto kua* ($4 + 4 = 8$). Gli otto *kua* moltiplicati per sè stessi diedero le sessantaquattro immagini.

qualità.[1] Oltre a ciò, l'1 e il 2 significano lo *Yin* e lo *Yang*, e i due numeri insieme, il *Cielo;* il 3 e il 4 significano l'uno la Debolezza, l'altro la Forza, e insieme la *Terra;* il 5 e il 6 significano l'Amore e la Giustizia, e tutti e due vogliono esprimere l'*Uomo*.[2] Questi sei numeri sono rappresentati dalle sei linee, che compongono ciascuno dei sessantaquattro simboli: ogni coppia delle quali linee vuol dire una delle tre potenze dell'universo Cielo, Terra e Uomo.

§ 2. — Abbiamo detto che *Fu-hsi* trasse i suoi diagrammi dall'*Ho-thu* o « Tavola del Fiume *Ho* »;[3] ora anche l'imperatore *Yü,* dopo cinque secoli e mezzo, ebbe una rivelazione simile. Mentre egli, come s'è narrato a suo luogo,[4] attendeva a liberare il paese dalle acque che lo avevano inondato, vide uscir fuori dal fiume *Loh,* influente del Fiume Giallo, una tartaruga di specie singolare, sul guscio della quale si vedevano disegnati que' tali simboli, che *Fu-hsi* aveva osservati sul dorso del Caval dragone. Quelle figure vennero insieme chiamate *Loh-shu* « Scrittura del fiume *Loh* », come le altre di *Fu-hsi,* indicaronsi *Ho-thu,* « Tavola del fiume Giallo ». Le due tavole non differiscono fra loro se non nelle combinazioni de' segni che le compongono. Secondo l'opinione di *Liu-Hsin,* che abbiamo avuto occasione di nominare,[5] questi segni erano sessantacinque; ma comunemente si tiene che arrivassero a quarantacinque e non più, e che consistessero in punti bianchi e punti neri. *An-kuo,* che

---

1 *Yi-king, Shuo-kua-cuan,* 2.
2 *Yi-king, Hsi-tse,* I, 9 in nota.
3 O Fiume Giallo, *Huang-ho.*
4 Vedi pag. 261-262.
5 Vedi pag. 397, n. 1.

anche lui menzionammo,[1] non sa dire invece nè quanti nè come fossero i sopraddetti segni, ma crede fermamente che la loro disposizione in gruppi si debba all'imperatore *Yü*. Comunque stia il fatto, lo *Shu-king* [2] ci ha serbata l'interpretazione di quelle figure, e la distribuzione e l'ordinamento loro, che è quel che a noi importa: un intero capitolo è dedicato alla spiegazione della « Tavola del Fiume *Loh* », la quale v'è anche chiamata « Tavola delle nove categorie ».

L'imperatore *Wu-wang*, dice dunque il nostro testo, nel tredicesimo anno del suo regno (1109 av. C.), volle un giorno confabular con *Ki-tse*. Era costui uno de' grandi della corte, uomo integro, che per tutta la vita s'era adoperato a ricondurre la monarchia sulla strada della virtù, da molto tempo abbandonata; il quale per ciò, come intrigante importuno, cacciato in prigione, vi stette fino a che *Wu-wang*, impossessatosi del trono, lo fece libero; ma *Ki-tse*, che aveva quel sovrano per usurpatore, non tardò a lasciar lui e la patria sua, e rifuggirsi nel paese, che oggi porta il nome di Corea. Ora, mentre questo leale ministro era tuttavia in corte, il sovrano, che aveva abbattuta la dinastia de'*Shang*, perchè s'era dipartita affatto dalle leggi degli antichi savii, e queste egli aveva in animo di rimettere in onore, volendo essere in ciò istrutto da *Ki-tse*, lo domandò dicendo: — L'arcana provvidenza celeste istituendo la società degli uomini stabilì eziandio una vicendevole armonia nelle condizioni e negli stati loro; ma la ragione di queste eterne leggi sociali e dell'ordinato proceder degl'avvenimenti mi è ignota. — Al che quel savio uomo rispose: — Al tempo del diluvio,

---

[1] Vedi pag. 332.

[2] *Shu-king*, v, iv, (iii).

essendo stati grandissimi i danni arrecati dalle acque, l'imperatore ordinò a *Kuên* di mettervi riparo, per quanto fosse possibile a uomo. E *Kuên* cominciò a costruire argini, chiuse, terrapieni, interrompendo così i corsi d'acqua, e impedendo che si distendessero per le pianure. Ma l'acqua è uno de' Cinque elementi; e i Cinque elementi furon prodotti dal Cielo; forzar dunque la natura dell'uno è lo stesso che mettere il disordine in tutti e cinque. Per la qual cosa lo *Shang-ti* fu grandemente turbato, e negò di rivelare la « Tavola della Legge delle nove Categorie », per la quale all'uomo è possibile il governo del mondo; cosicchè rimasero ignote le relazioni tra la natura e gli esseri, e degli esseri fra loro. Morto *Kuên*, *Yü* ebbe l'incarico di bonificar la contrada. Egli non innalza dighe, nè ripari, nè argini, nè terrapieni; ma scava rigagnoli e fossi e canali, per modo che l'acqua secondo la sua natura e a piacer suo si condusse a fiumi e al mare; e la terra rimase asciutta. Il Cielo fu contento di ciò, chè non turbavasi la natura degli elementi, nè le leggi loro; e rivelò la « Tavola delle nove categorie » nel modo che abbiam detto. E *Yü*, conoscendo che l'ordinamento delle relazioni universali stava nell'ordinamento di quella tavola, prese a costituire le nove categorie nella maniera che si mostra nel seguente quadro; il quale io non dubito trascrivere, come un curioso documento della scienza e della dottrina de' Cinesi duemila e duegento anni avanti l'èra nostra.

La tavola di *Yü*, dicemmo, rappresentava la serie de' numeri fino a nove, per via di tanti punti quant'è il valore del numero che vi si indica: ciò vuol dire, che un punto indica l'uno, due punti il due, tre punti il tre e così di seguito; per modo che tutti i punti uniti insieme sommano a quarantacinque. I numeri impari **1, 3,**

5, 7, 9, chiamati numeri celesti o *Yang*, vi sono rappresentati da un cerchietto o da gruppi di cerchietti vuoti; i numeri pari 2, 4, 6, 8, detti terrestri o *Yin*, da gruppi di cerchietti pieni, o da punti neri. Questi nove numeri pertanto stavano a rappresentare, secondo *Yü*, nove categorie, sotto cui si doveano disporre i fatti d'ogni specie, i quali costituiscono il mondo fisico e il morale; e ho creduto importante riferirle intere, perchè ci conservarono lo stato delle umane cognizioni in quel tempo remoto, e ci fan conoscere un singolar metodo di classificare i concetti e le idee, che formavano il tesoro intellettuale d'allora. Accanto alle cifre arabe che enumerano le categorie, ho accennato il modo, con cui si suppone fossero espressi i numeri sul dorso della tartaruga veduta da *Yü*.

SISTEMA DELLE NOVE CATEGORIE.

1. o — WU-HSING, *I Cinque Elementi*, FISICA.

1. Acqua.	Umida e Discendente.[1]	Salato.[2]
2. Fuoco.	Caldo e Ascendente.	Amaro.
3. Legno.	Torto e Diritto.	Aspro.
4. Metallo.	Malleabile e Polimorfo.	Acido.
5. Terra.	Feconda e Ubertosa.	Dolce.

2. •• — WU-SHIH, *I Cinque fatti*, ANTROPOLOGIA.

1. Aspetto.	Composto.[3]	Onorando.[3]
2. Loquela.	Persuasiva.	Abile.
3. Visione.	Chiara.	Intuitivo.
4. Ascoltazione.	Intelligente.	Cogitativo.
5. Pensiero.	Sapiente.	Santo.

[1] Qualità che sono o possono essere inerenti a quel che è nominato nella prima colonna.

[2] Effetti che resultano, quando ciò che è nominato nella prima colonna possiede le qualità espresse nella seconda.

[3] Quel che s'è detto nella nota 1 e 2 alla Categoria 1ª, vale anche per questa seconda.

3. ooo — PA-CÊNG, *Le otto faccende del Governo,* ECONOMIA POLITICA.

1. Annona.[1]
2. Commercio.
3. Culto.
4. Lavori pubblici.
5. Istruzione pubblica.
6. Distribuzione della Giustizia.
7. Ospitalità.
8. Esercito.

4. : : — WU-KI, *Le cinque convenzioni astronomiche,* ASTRONOMIA.

1. Anno, 2. Mese, 3. Giorno, 4. Costellazioni, 5. Computo.

5. ∘∘∘∘∘ — Questo numero non era nella Tavola rivelata a *Fu-hsi.* Vi fu aggiunto più tardi per esprimere le perfezioni del capo dello Stato, quasi personificando in un tipo solo le eccellenti qualità dei « Cinque augusti sovrani » dell'antichità.[2]

6. ⁝ ⁝ — SAN-TÊ, *Le tre autorità,* GOVERNO.

1. Rettitudine e Giustizia	(in tempo di)	Pace.
2. Vigoria e severità	(»)	Disordini e violenza.
3. Dolcezza	(»)	Ordine.

---

[1] A ciascuna di queste otto faccende del Governo era deputato un magistrato o ministro.

[2] I Cinque augusti sovrani sono *Fu-hsi, Shên-nung, Huang-ti, Shao-hao* e *Cuan-hsü;* secondo altri sono invece *Shao-hao, Cuan-hsü, Ti-kuh, Yao* e *Shun;* vedi pag. 294-295, e n. 1.

7. ⚍ — I-CI, *Esame delle sorti ne' casi dubbii,* ARTE DIVINATORIA.

Indizii che si rilevano dall'esame de' segni che veggonsi sul guscio della tartaruga a mano a mano che esso si scalda al fuoco[1]	indizii meteorologici	Per la pioggia. Pel bel tempo. Per le nubi.
	indizii di relazioni sociali	Mancanza d'attenenza. Relazioni e legami.
Indizii che si rilevano dall'erba *Shi*[2]	indizii individuali	Coscienza tranquilla. Coscienza turbata.

8. — SHU-CÈNG, *Verificazioni de' tempi,* CLIMATOLOGIA.

Pioggia.	Onorando.[3]	Rozzo.[3]
Bel tempo.	Industrioso.	Lussurioso.
Caldo.	Intuitivo.	Indolente.
Freddo.	Cogitativo.	Frettoloso.
Vento.	Meditabondo.	Stupido.

9. — WU-FU e LU-KI, *Stati e condizioni dell'umana vita.*

Le Cinque felicità.

1. Longevità, 2. Agiatezza, 3. Tranquillità, 4. Amore alla virtù. 5. Vita terminata con buon successo.

Le Sei disgrazie.

1. Sfortuna, 2. Malattie, 3. Dispiaceri, 4. Povertà, 5. Malvagità, 6. Debolezza.

---

[1] Vedi pag. 278, n. 4.

[2] Il guscio della tartaruga e l'erba *Shi* erano le due cose che si adopravano dagli antichi Cinesi per trar le sorti. Vedi p. 278, n. 4.

[3] In questa colonna s'indicano le qualità degli individui, che vivono sotto un clima, dove la pioggia, il bel tempo, il caldo, il

§ 3. — Quanto alla filosofia professata dalla scuola, o setta come altri voglion chiamarla, de' Letterati, verremo ad alcune particolarità delle più degne d'osservazione, non potendo estenderci a parlare di tutto l'intero sistema. Ma in prima è di mestieri fermarci un poco al nome, che in Europa si dà a questa dottrina e agli osservanti d'essa. La lingua cinese non ha un espressione che equivalga alla nostra parola *Religione*. Il vocabolo *Kiao,* che i Cinesi adoprano a ciò, vuol dire « quel « che ne' grandi è degno d'essere imitato, e che la co- « mune degli uomini deve prendere a modello », vuol dire « precetto, legge, dottrina, istruzione, istruire ». Le tre religioni, di Confucio, del Buddha e di Lao-tse, sono indicate indistintamente con lo stesso nome di *Kiao;* e con esso chiamansi anche le religioni straniere, che han seguaci in Cina, come l'Islamismo e il Cristianesimo. Il nome proprio dato al Confucianesimo è *Jü-Kiao*, che vien tradotto « Dottrina de' letterati » o « Dottrina de' filosofi »: la qual cosa farebbe pensare più a un'accademia di dotti, che a una comunione di fedeli. Ma così è, i veri sacerdoti del confucianesimo puro sono gli uomini di lettere; il volgo si conforma per quanto egli può agl'insegnamenti morali di quella dottrina, mischiandovi quel che delle religioni del Buddha e del Tao più si adatta a' suoi abiti e alla sua intelligenza, senza disdire a' precetti di Confucio. Inoltre le parole « letterato e filosofo », con le quali rendiamo la parola cinese *Jü* (che è l'epiteto

freddo, il vento, durano moderatamente. Si vuole per esempio che sotto un clima moderatamente piovoso gli uomini in generale siano onorevoli, in clima moderatamente sereno, industriosi e così via. Nell'altra colonna si indicano le qualità degli individui che vivono sotto climi, dove la pioggia, il bel tempo, il caldo, ecc. sono costanti ed eccessivi.

generale, non di tutti i seguaci del Confucianesimo, ma de' maestri) non ha, in altra lingua, parola che gli si attagli, e il vocabolo « letterati », che più comunemente si usa, meno anche che « filosofo ». Infatti per esser un perfetto osservatore delle dottrine di Confucio non basta esser valente, e istruito, e conoscitore profondo delle discipline letterarie; fa d'uopo anche possedere appieno quelle due grandi virtù, che sono il fondamento della morale cinese, la carità e la giustizia. Ma lasciamo che i Cinesi dicano essi stessi quel che intendono con quel loro monosillabo *Jü*. Il Dizionario imperiale *Khan-hsi Tse-tien* dice, che tale è l'appellativo di coloro che si danno allo studio; e anzi si chiama così specialmente colui, il quale è arrivato a sapere tutto quel che concerne il Cielo, la Terra e l'Uomo. Un'opera cinese, che abbiamo avuto tante volte occasione di citare, c'insegna, che è degno di siffatto nome « colui che aiuta il sovrano a farsi pro« pugnatore di civiltà, conformandosi sempre alle leggi « della natura; che mena il suo pensiero traverso l'inse« gnamento dei *Sei King*,[1] e arresta il suo cuore nella « pratica della giustizia e dell'amore; e che cammina « sulle vie tracciate da *Yao, Shun, Wên-wang, Wu-« wang,* onorando come maestro Confucio. Gl'insegna« menti dei santi uomini dell'antichità, continua il nostro « testo, non essendo alla portata di tutti, nè soggetto « de' comuni parlari, è necessario che vi siano questi per« fetti seguaci della Dottrina, i quali proclamino gl'im« mortali precetti del Maestro, e gli facciano risplendere « dovunque ». Il *Li-ki,* uno dei cinque libri canonici, di

---

[1] Cioè a dire lo *Yi-king,* lo *Shu-king,* lo *Shi-king,* il *Li-ki* il *Lo-king* « Libro della Musica » e il *Chun-thsiu.* Il *Lo-king* è oggi perduto.

cui abbiam parlato,[1] dice che « un *Jü* vive con gli uomini « del suo tempo, ma segue la dottrina dell'antichità: è, « nel suo secolo, modello de' secoli che furono..... Egli « guarda la morte con occhio tranquillo; e il timore di « essa non lo fa prevaricare .... Un principe gli offrirebbe « invano la metà de' proprii tesori, che non lo indur- « rebbe mai a fare alcun che d'ingiusto e d'illecito .... « Nella prospera come nell'avversa fortuna, tranquillo « sempre e sereno, non s'inorgoglisce per l'una, nè si « abbatte per l'altra. Il suo sapere è grande e reale, ma « lo manifesta sol quando le circostanze lo richieggono « in utile altrui ». E ora, ciò non ostante, saremo costretti a chiamar, anche in appresso, questi cotali col nome di « Letterati »; primo perchè i monosillabi cinesi, quando s'hanno a ripeter troppo spesso, suonano male all'orecchio; secondariamente perchè « Letterati » furono e sono chiamati tuttora, dalla più parte degli autori d'Occidente, i componenti la setta *Jü-kiao:* il lettore, da quanto abbiam detto, giudicherà se se lo meritano.

§ 4. — Tornando a ragionare delle dottrine filosofiche della « Setta de' letterati », secondo le speculazioni de' dotti del tempo de' *Sung,* avvertimmo che ci saremmo fermati principalmente su alcuni punti notevoli: la materia che compone l'universo, la genesi delle sue trasformazioni, l'uomo e la natura di lui saranno i soggetti che prenderemo a trattare. E questo andrem noi facendo, col chiarir bene, se c'è possibile, il senso di alcune espressioni, dalla retta interpretazione delle quali dipende l'intelligenza di tutto il sistema filosofico: e massimamente ci fermeremo sulle voci KHI, THAI-KI, LI, TAO ecc.

---

1 Vedi pag. 339 e seg.

Se si apre un dizionario della lingua cinese, fatto per uso degli Europei, le parole che, secondo i varii casi si fanno corrispondere al monosillabo Khi, sono molte e del valore più diverso. Il vocabolo *Khi* vien tradotto: soffio, alito, spirito, anima, etere, aria, vapori, materia prima, sostanza delle cose animate e inanimate; e inoltre significa anche fluido, nel senso della vecchia fisica, quando dicevasi fluido magnetico, fluido elettrico, fluido nerveo. C'è proprio in quella parola tutto il bisognevole per comporre un intero universo. Infatti un autore cinese dice, che il Khi è quel che il Cielo adopra per dare esistenza e vita a ogni cosa.

Secondo l'idee di *Cu-tse,* questa voce significa propriamente « l'essenza de' cinque elementi dello *Yin-Yang,* che trovasi negli spazii »; volendo intendere la materia prima, nel suo stato originale: ossia una specie d'etere capace di congelarsi e condensarsi in sostanze aeree, liquide e solide. La materia veramente, quella che si manifesta per via di fenomeni meccanici, fisici, biologici, è chiamata Khi-cih: espressione che indica le due forme di quella. La prima, Khi, è la forma sottile, invisibile, eterea: la forma che la materia aveva in origine, e che in parte conserva ancora negli spazii celesti; la seconda, Cih, è la forma grossa, palpabile, condensata in corpi e sostanze d'ogni natura.

Unito al *Khi* v'è quel che i Cinesi chiamano Li, che alcuni traducono « Principio immateriale ». Il *Li* è ciò che rende il *Khi* capace di tutte le operazioni, a cui è destinato, e gli dà tutte le qualità, per le quali esso *Khi* manifestasi nel mondo fenomenico. Il *Li* non abbandona mai il *Khi* nella evoluzione perenne, a cui l'ultimo soggiace. Questo *Li* noi chiameremo « Forza », nel significato più largo e generale della parola; e chiameremo

il *Khi* « Materia »; perchè, quantunque originale, primitiva, sottile essa sia, pure è materia e non altro.

Nel sistema di *Cu-tse* non c'è Materia (*Khi*) senza Forza (*Li*), nè Forza senza Materia. Entrambe esistono ab eterno, e non ebbero cominciamento. Ebbero bensì cominciamento i fenomeni; e all'evoluzione della Materia l'impulso venne dal *Li*. Il quale si manifestò primo; e per esso si fece manifesto il *Khi*, la materia originale, dalla coesione delle cui particelle si formò il *Cih*, la materia de' corpi.

La Materia e la Forza unite in un tutto nello stato di quiete, prima cioè che si manifestasse la vita cosmica, formano quel che è chiamato THAI-KI, e del quale parleremo in breve. Il moto cominciò, e con esso si produsse lo *Yang:* tornò la quiete, vi fu riposo, e si produsse lo *Yin*. D'allora in poi il moto e la quiete continuarono con vicenda perenne; e lo *Yin* e lo *Yang* diventarono gli agenti, che governano l'evoluzione della materia. Ma lo *Yin* e lo *Yang* sono anch'essi materia e forza, laonde furono chiamati i due *Khi*. Essi nel loro primo apparire erano due forme diverse del *Thai-ki*, o della Materia e della Forza riunite in un tutto; come abbiam visto essere due forme della sola Materia il *Khi* e il *Cih*.

Col graduale formarsi dell'Universo, col moltiplicarsi de' fenomeni, coll'apparire della vita delle piante, degli animali e dell'uomo, non per questo si moltiplicarono le cause. E non ostante l'infinito numero di fenomeni, pe' quali si manifesta la materia, i fattori universali rimasero gli stessi. « Il Principio trasformatore (*Yi*) non opera che « per via dello *Yin* e dello *Yang*. La luce e le tenebre, « la vita e la morte, gli Dei e i Demoni non sono che « forme e modalità dello *Yin* e dello *Yang* ».[1] Tutto

[1] *Yi-king, Hsi-tse,* I, 4, nota.

quel che c'è di concreto, di corporeo, non è che «Materia» nelle due forme di *Khi* e di *Cih;* tutto quel che c'è d'astratto non è che «Forza» (*Li*) nelle due forme di *Yin* e di *Yang* « positiva » e « negativa ». Ma si noti però, che quando si dice *Li,* o *Yin-Yang,* non s'intende sempre la forza astrattamente considerata in sè stessa, nelle due suddette forme, ma la materia agente sotto l'influsso di quelle forze, ossia la materia nello stato di *Yin* o di *Yang:* a quel modo che un fisico direbbe corpo nello stato elettrico, per indicare un corpo, che ha acquistate certe speciali qualità, che si fan conoscere per certi effetti speciali.

Ora dunque dal *Thai-kih* si separarono dapprima i due Principii sopraddetti, chiamati il Principio attivo e il passivo, o il positivo e il negativo, o il mascolino e il femminino: o meglio si separarono due essenze o materie prime (due *Khi*), l'una nello stato di *Yin,* l'altra nello stato di *Yañg.* Queste due essenze per via di una serie infinita di congiungimenti e di trasformazioni riuscirono a formare i «Cinque elementi» costituenti la sostanza delle cose, i quali sono: terra, metallo, acqua, fuoco e legno. Laonde il *Thai-ki-tu-shuo* dice: « I Cinque elementi riuniti formano lo *Yin* e lo *Yang;* lo *Yin* e lo « *Yang* riuniti formano il *Thai-ki* ». Anche a rischio di ripetere quel che abbiamo detto, sarà bene esporre la Genesi del Mondo secondo quella scrittura.

« — Il moto e la quiete erano nel *Thai-ki.* Quando incominciò il moto, si produsse lo *Yang;* quando tornò la quiete, si produsse lo *Yin.* La grande unità si separò in que' due Principii supremi; e l'alternarsi del moto e della quiete continuandosi, l'eterna vicenda dello *Yin* e dello *Yang* formò la vita dell'Universo. — Il moto è l'energia efficace del *Chêng,* « Perfezione », che è origine di tutte

le cose; la quiete è la « Ristorazione » del *Chêng,* e per essa le creature rettificano la propria natura. Il *Chêng,* « Perfezione », è il principio e la fine delle cose esistenti, è la via, per cui procede il destino, è il fondamento dell'idealità umana.

« La forza trasformatrice propria dello *Yang,* e la forza coesiva propria dello *Yin* produssero i Cinque elementi, acqua, fuoco, legno, metallo e terra; i quali formarono la materia del mondo. La parte grossa della materia (*Cih*) costituì la Terra; la parte sottile (*Khi*), il Cielo. I Cinque elementi insieme confusi formano lo *Yin* e lo *Yang;* come questi due principii collegati in uno formano il *Thai-ki.* Il *Thai-ki* è infinito e indefinibile; i cinque elementi hanno ciascuno una propria e distinta natura.

« L'uomo soltanto, fra tutti gli esseri che popolano la Terra, ebbe la più squisita parte della materia cosmica costituente l'universo, e riuscì egli perciò la più intelligente delle creature. Poichè ebbe ricevuto dallo *Yin* la Forma, lo *Yang* lo dotò di Spirito: e in forza delle Cinque virtù, che compongono le sue naturali disposizioni, divenne energia efficace; fu abile a conoscere il bene e il male, e capace di produrre un mondo morale. Perciò il « Santo » unisce la propria virtù a quella del Cielo e della Terra, e con essi si fa cooperatore della creazione ». —

Prima dunque che apparissero i fenomeni e le forme che costituiscono l'universo, era il *Thai-ki.* Che cosa è egli questo primo principio delle cose? È un ente da sè, uno spirito, un'intelligenza, una materia sottile, uno stato della materia originale? Secondo la comune definizione il *Thai-ki* è la materia del Cielo e della Terra confusa in un tutto. « — Il Cielo e la Terra non per anche di-

« visi e distinti son *Thai-ki* ». — Esso è la materia una (*Khi*) nello stato di Caos, detta anche *Yüan-khi*, materia prima. « — È il nome d'ogni cosa avanti che pi« gliasse forma determinata, ma avente in sè la facoltà « di divenire ».[1] — Un letterato per nome *Kuan-yung*, che viveva nel IV secolo d. C., così si esprime: « Il *Thai*« *ki* è il tempo del Caos e delle tenebre continue; « quando il sole e la luna nascondevano il loro splen« dore, e gli *Otto kua* si celavano nel lor mistero; quando « il Cielo e la Terra erano confusi nella lor propria so« stanza, e l'ideale della virtù era ascoso nella materia « de' corpi ».[2] — In quanto al significato volgare del vocabolo *Thai-ki*, alla lettera vuol dire « Grand' estremo »; quasi si volesse intendere lo stato del Mondo a quell'epoca remotissima, oltre la quale non si può spingere il pensiero: l'ultimo limite, a cui può arrivare il nostro concetto intorno allo stato dell'universo.

Il *Thai-ki*, piuttosto che il Caos propriamente, significa lo stato o il primitivo modo d'essere dello *Yin-Yang* e de' « Cinque elementi », ossia della Forza e della Materia; significa la condizione originale di tutto quel che più tardi formò l'universo mondo; condizione necessaria, senza la quale l'ulteriore manifestarsi delle forme e dei fenomeni sarebbe stato impossibile. La quiete assoluta fu la sua principale e prima qualità, e per essa si mantenne tale; il moto fu la qualità che lo trasformò in creatore. Il moto, sotto tutte le molteplici forme, fisiche e filologiche, alternato col riposo, convertì l'inerzia originale del *Thai-ki* in vita perenne, continua e universale. Il *Thai-ki*, riguardato come la sostanza, da cui

---

[1] *Huai-ku-lu*, fol. 7.

[2] Confronta p. 290, n. 2.

il mondo è uscito fuori, è detto Yüan-khi « Materia prima »; riguardato come forza produttrice e regolatrice a un tempo, è detto Li e Tao « Ragione »; guardando poi il fine, a cui esso indirizzò tutte le cose che uscirono da lui, e parimente come principio de' fenomeni morali, è detto Chêng « Perfezione ». In altri termini dunque, la materia cosmica nel suo stato originale (*Khi* o *Yüan-khi*), la quale conteneva i germi della vita universale, si chiamò *Thai-ki* fino a che essa rimase nello stato di perfetta quiete. Cominciata la vita dell'Universo, la Forza (*Li*), la Legge (*Tao*), la Perfezione (*Chêng*), che erano in quel gran tutto come ascose e impotenti, dettero opera di conserva alla lavorazione del Mondo. Il *Thai-ki* cessò d'esser tale appena si svolsero, si separarono e si distinsero i diversi elementi che lo componevano; e, considerata la sapiente armonia che regolò la evoluzione di quella congerie, per dar nascimento alle cose esistenti, e che regge ora l'economia dell'universo, il *Thai-ki* divenne Shang-ti « Supremo regolatore ». Ma la maggior parte di quella perfezione che si vede nella Natura, essendo su per gli spazii del Firmamento, dove al primo separarsi degli elementi s'innalzarono le particelle più pure della materia cosmica; lo *Shang-ti* fu anche chiamato Thien, Cielo, aggiungendo così all'idea astratta che esprimeva la sapienza delle leggi della Natura, qualcosa di concreto, che per la sua eccellenza ne potesse esser quasi immagine visibile. Tale è il significato, che la scuola filosofica del tempo de' *Sung* ha attribuito alle espressioni *Thai-ki, Shang-ti, Thien* e altre, le quali abbiam a suo luogo prese in esame: significato, che a parer mio non si allontana da quel che si può rilevare intorno a ciò da' testi sacri; essendo io lungi dal credere, che i filosofi di quel tempo abbiamo portato nel Confucianesimo

quel sostanziale mutamento, che altri pretende, specialmente per quel che concerne l'idea di Dio e dello spirito.

§ 5. — L'uomo ha ricevuto dal *Thien* un insieme di doti, di facoltà, di tendenze, il quale forma quel che si chiama « Umana natura » (*Sing*). Questa, venendo, come s'è detto, dal Cielo (*Thien*), ha anche nome *Thien-ming*. Con tal vocabolo non solo s'è voluto indicare la natura dell'uomo in sè, ma anche il fine, a cui essa è indirizzata per voler celeste; imperocchè la umana natura è composta appunto di quelle capacità, che la rendono atta a conseguirlo. Queste capacità e potenze dell'animo, unite in una potenza sola, sono eziandio chiamate *Ming-tê* « Luminosa ragione »; affine d'indicare che sono efficaci a illuminare la via, che l'uomo ha da percorrere, per arrivare alla meta prestabilita dal destino. — Quel che si chiama *Sing* è dunque la natura umana riguardata in sè stessa; quel che si chiama *Thien-ming*, la natura riguardo al fine, a cui tende; e quel che vien detto *Ming-tê*, è la natura riguardata come mezzo capace a conseguire quel fine.

Conformarsi in tutte le azioni della vita alla propria natura è dovere supremo dell'uomo; procurando però che essa si conservi costantemente nello stato di primitiva purezza. Laonde fa d'uopo, ch'essa splenda sempre senza macchia alcuna, ch'essa non sia mai offuscata dal non armonico manifestarsi de' sentimenti dell'animo. Il fine di tutta la scienza è d'impedire con ogni mezzo che si eccitino in cuore passioni disordinate, che l'eccesso d'un sentimento non impiccolisca gli altri, o gli uccida anche; che insomma si mantengano inalterati quell'equilibrio e quell'armonia tanto avuti in pregio dal *Cung-yung*, e tanto salutevoli. Per far ciò s'imposero all'uomo doveri inverso sè e inverso gli altri; e questi doveri si dedus-

sero dalla sua propria natura riguardato come un essere intelligente e socievole, e si messero a base della morale. E siccome non c'è società senza governo, non c'è governo senza dipendenza, non c'è dipendenza senza autorità; questa venne stabilita per nascita e per merito. Alla nascita la conferisce soltanto la differenza d'età. Così il padre e la madre hanno naturalmente potestà sopra i figliuoli; e i fratelli maggiori sopra i minori. Il merito conferisce autorità a coloro, che devono soprastare ad altri, a cui non sian legati per vincoli di sangue.

I doveri universalmente necessarii al viver civile sono cinque; e l'uomo possiede in sè stesso tre qualità naturali per adempierli. I cinque doveri provengono dalle cinque relazioni o attinenze che necessariamente si hanno di fronte alla società: le relazioni cioè tra principe e suddito, tra genitori e figliuoli, tra marito e moglie, tra fratello maggiore e fratel minore, tra amico e amico. Scienza, amore e fortezza sono le tre virtù cardinali per praticare i sopraddetti doveri. La prima virtù serve per conoscerli, la seconda per ridurli in atto, la terza, per mantenervisi. Queste tre virtù sono nondimeno comprese in una sola potenza morale che piglia nome di *Chêng:*[1] vocabolo che vuol dire insieme « perfezione » e « perfettibilità »; o in altri termini, significa la via, per cui procede il Cielo, e quella, per cui deve proceder l'uomo.[2]

La natura umana, con tutte le sue facoltà e virtù, nel prodursi e nel formarsi, ha avuto una stessa origine

---

[1] *Cung-yung*, xx, 7, e Commento.

[2] *Cung-yung*, xx, 17. — La parola *Chêng* è diversamente tradotta. Primamente vuol dire « verità, sincerità, realtà »; il Legge la traduce « Sincerity »; e altra volta « self-completion »; il Rémusat « perfection morale »; l'Intorcetta « vera solidaque perfectio ».

è un medesimo svolgimento della produzione e della formazione di tutte le cose e di tutti i fenomeni naturali. Il mondo fisico e il mondo morale procedono per una medesima via; l'uno e l'altro non possono esser risguardati che come una cosa sola sotto due aspetti diversi: sono due serie distinte di fenomeni, ma che hanno comuni le origini e le leggi.

Le virtù costituenti l'umana natura, le quali fanno l'uomo atto al civile consorzio, sono Amore, Giustizia, Urbanità e Conoscenza. Esse s'indicano anche co' nomi *Yüan, Hêng, Li* e *Cêng,* che nell'*Yi-king* voglion dire «Uno, Due, Tre e Quattro». Ora ecco come nacquero queste virtù. Appena che il *Thai-ki* si commosse, il «Principio del moto» o *Yang,* che andò a prodursi, nell'ordine morale divenne *Yüan-Hêng.* «Uno-Due»; e ciò fu la «Perfezione» (*Chêng*). Il moto cessò, e diede luogo alla quiete, la quale produsse lo *Yin* o il «Principio del riposo», che nell'ordine morale divenne *Li-cêng* «Tre-Quattro»; ciò fu la «Ristorazione» (*Fuh*). La «Perfezione», entrando a comporre l'umana natura, prese forma di Amore e Giustizia; la «Ristorazione», di Urbanità e Conoscenza. L'*Yüan-Hêng* e il *Li-Cêng,* queste due potenze di doppia efficacia, sono chiamate «Virtù celesti»; l'Amore, la Giustizia, l'Urbanità e la Conoscenza sono dette «Virtù umane»; le une e le altre insieme formano la «Forza universale», *Li,* che ha in sè la ragion d'essere di tutto quel che esiste. Il *Li,* questa forza universale, questa ragion d'essere di tutte le cose, si trova da per tutto inerente alla Materia prima, e la segue nelle innumerevoli sue metamorfosi. Se non che il *Li* conserva in generale un tal nome riguardato come la forza che agita la materia; mentre prende quello di *Sing,* se nell'organismo umano, di *Ming,* fato o destino, se nel Cielo.

Benchè l'uomo non sia pe' filosofi confuciani che un prodotto della Natura, una manifestazione dello *Yin-Yang*, un composto de' « Cinque elementi », al pari di tutte le altre cose esistenti; benchè egli altro non sia che un figliuolo del Cielo e della Terra, i quali lo procrearono alla stessa guisa d'ogni creatura, laonde può dirsi fratello a tutti gli esseri; nondimeno ebbe in eredità tanta parte di quella potenza creatrice della Natura, che non solo riuscì l'opera più perfetta e più nobile, ma egli divenne eziandio il terzo termine di quella triade, che simboleggia l'Universo. Le due potenze Cielo e Terra bastarono da sè sole a dare assetto al mondo come sede selvaggia d'ogni animale; apparso l'Uomo, trovatosi a disagio in quella rozza natura, e sentendosi forte e capace di tramutarla, egli si pose all'opera associandosi al lavoro della creazione, per dare assetto al mondo come sede di società civili. La personificazione di questa terza potenza della natura è quel che i Cinesi chiamano *Shêng-jên* « Il santo »,[1] essere sovranamente perfetto e omnisciente.

L'*Yi-king* e i filosofi della scuola de' *Sung*, parlando della Triade Cielo, Terra e Uomo, così si esprimono: Il principio per cui procede il « Cielo » è costituito dalle due forze *Yin* e *Yang;* quello, per cui precede la « Terra », da ciò che è forte e ciò che è debole (volendo intendere con questo una forza vigorosa attiva, e una tendenza a patir docilmente l'efficacia di quella); il principio, per cui procede l' « Uomo » è costituito dall'amore e dalla giustizia. Lo *Yin* e lo *Yang* divenuti *Forma* (la quale si disse Essenza o Materia prima, *Khi*), costituì il fondamento del Cielo: il « forte e il debole » (o l'attivo e il

---

[1] Confronta *Cung-yung*, XXII e XXXI.

passivo) divenuti *Sostanza* (o Materia de' corpi, *Cih*), costituì il fondamento della Terra; l'Amore e la Giustizia divenuti *Energia* (chiamata anche Ragione, *Li*), costituì il fondamento dell' Uomo.[1]

---

[1] *Yi-king, Shuo-kua-cuan*, II.

Credo utile, per compire le notizie sul Confucianesimo, esporre brevemente il culto officiale della Cina, in cui consiste la Religione dello Stato. Tolgo queste notizie dal *Chinese Repository*, vol. III. Canton, 1834. Dapprima parleremo degli oggetti del culto, o delle cose, a cui si offrono i sacrificii. La Religione dello Stato ha tre specie di sacrificii, i grandi, i medii e i piccoli. Nella seguente lista s'indicano gli oggetti, a cui si sagrifica.

SACRIFICII MASSIMI.

1. *Thien,* Cielo.
2. *Ti,* Terra.
3. *Thai-miao,* Gran tempio degli antenati, dove sono le tavolette dedicate ai mani de' morti imperatori della presente dinastia.
4. *Shê-ci,* Gli Dei dell' agricoltura, che sono anche i patroni speciali di ogni dinastia regnante.

SACRIFICII MEDII.

5. *Jih,* Sole, detto anche *Ta-ming,* Massimo luminare.
6. *Yüeh,* Luna, detta anche *Yeh-ming,* Luce della notte.
7. *Sien-tà-ti-wang,* i Mani degl' imperatori delle prime età.
8. *Sien-shi Khun-tse,* Confucio.
9. *Sien-nung,* Patrono dell' agricoltura.
10. *Sien-tsan,* Patrono della coltivazione de' bachi da seta.
11. *Thien-shên,* Dei celesti.
12. *Ti-khi,* Dei terreni.
13. *Thai-sui,* Dio delle annate.

SACRIFICII INFERIORI.

14. *Sien-i,* il Patrono della medicina, insieme con *Cu-jen-kuei-ci-tse,* o le ombre di tutti i benefattori, filantropi, dotti, martiri delle proprie virtù ecc.

Capitolo VIII.

Vita e Leggenda di Lao-tse.

Quel poco di vero che si può sapere intorno a *Lao-tse,* si rileva dalle Memorie di *Sse-ma-Thsien,* primo istoriografo dell'imperatore *Wu-ti* della dinastia degli *Han* (140-86 av. C.). La biografia che egli ci fa di questo filosofo è tenuta per la sola autentica da quei della scuola de' Letterati; in quanto che, come scrive uno

---

15. *Sing-shên,* Stelle; qualche volta poste subito dopo il Sole e la Luna.
16. *Yün,* le nubi.
17. *Yü,* la pioggia.
18. *Fêng,* il vento.
19. *Lei,* il tuono.
20. *Wu-yo,* le cinque più alte montagne della Cina: cioè il *Thai-shan* in Shan-tung, l'*Hang-shan* in Hu-nan, l'*Hoa-shan* in Shên-si, l'*Hêng-shan* in Chih-li, e il *Sung-shan* in Ho-nan.
21. *Sse-hai,* i Quattro mari, cioè tutte le acque dell'Oceano.
22. *Sse-tuh,* i Quattro grandi fiumi, cioè l'*Yan-tse-kiang,* l'*Hui,* l'*Huang-ho,* il *Tsi.*
23. *Ming-shan,* le montagne più famose.
24. *Ta-cuan,* i grandi corsi d'acqua in generale.
25. *Ki-tuh,* le insegne e le bandiere militari.
26. *Tao-lu-ci-shên,* il Dio della strada, per la quale i soldati devono passare.
27. *Ho-pao-ci-shên,* il Dio delle armi da fuoco.
28. *Mên-shên,* il Dio delle porte.
29. *Heu-tu-ci-shên,* la Dea delle terre.
30. *Pe-ki,* il Polo settentrionale ecc. ecc.

Il massimo sacerdote, o colui che funziona come tale, quando sacrifica al Cielo, veste d'azzurro; quando sacrifica alla terra, veste di giallo; quando sacrifica al sole, di rosso; quando sacrifica

d'essi, « l'autore non si lasciò sedurre da' ciarlatani dati « al culto de' Genii, che venerano *Lao-tse* come un Dio; « ma ne narrò la vita, rivelando il paese natale, e i « figliuoli, e i nipoti di costui, per mostrare che non era « che un uomo come gli altri ».

Una breve operetta intitolata *Lieh-sien-cuan*, la quale contiene gli elogi di settanta immortali, sarebbe anch'essa di molta autorità, se realmente fosse di *Liu-Hsiang*, a cui si attribuisce: avendo egli scritto poco dopo *Sse-ma-Thsien*, ed essendo critico dotto e imparziale; ma gli eruditi cinesi mettono in dubbio l'autenticità di

---

alla luna, di color chiaro. L'altare pe' sacrificii offerti al cielo è tondo, quello dedicato alla terra è quadrato. Le preghiere, quando sono indirizzate al Cielo, sono scritte di vermiglio su fondo azzurro; quando sono indirizzate alla terra, di nero su fondo giallo; quando sono indirizzate agli antenati, pure di nero, ma su fondo bianco.

I sacerdoti della Religione dello Stato sono l'imperatore stesso, che è pontefice massimo nelle cerimonie del culto, e tutti i cortigiani, secondo il lor grado. Sacerdotesse non ve n'ha. Solamente quando si compie il sacrificio alla Dea protettrice del filugello e della seta, vi prendon parte l'imperatrice, varie concubine dell'imperatore, le principesse ecc.

Coloro che sono incaricati d'un sacrificio, vi si preparano nel seguente modo. Devono digiunare per tre giorni, fare abluzioni, abitar una camera nettissima, e astenersi: 1° da giudicar delinquenti; 2° da andare a festini; 3° da ascoltar musica; 4° da coabitar colla moglie o con la concubina; 5° da curar malattie; 6° dal lutto per la morte d'alcuno; 7° dal vino; 8° dal mangiar cipolle, porri ed agli.

Le vittime sacrificate e le cose offerte sono vitelli, buoi, pecore, porci, stoffe di seta. In occasione dei gran sacrificii le vittime devono esser purificate per novanta giorni; pe' sacrificii mezzani, trenta; per gl'inferiori, dieci. I sacrificii al Cielo si fanno nel giorno del solstizio d'inverno; quegli alla Terra, nel solstizio di estate; e gli altri sono in certi determinati tempi, che qui non è luogo da riferire.

quel libretto, a cagion dello stile, che non è, secondo loro, quello del tempo, in cui visse l'autore.

La brevissima vita di *Lao-tse,* che si contiene in detto libricciuolo, venne letteralmente copiata, salvo qualche variante e aggiunta in fine, da un famoso dotto della scuola confuciana, per nome *Huang-fu-mih;* il quale, nel terzo secolo dell'èra nostra compose un'opera, anch'essa di piccola mole, col titolo *Kao-shi-cuan,* cioè a dire « Vite d'illustri letterati ».

Un secolo appresso, ossia intorno al 350 d. C., un celebre Taose chiamato *Ko-hung,* raccolte le varie favole che allora correvano sul conto di *Lao-tse,* ne compose una leggenda, che divenne la fonte, a cui attinsero tutti i Taosi che vissero più tardi, e che scrissero sul medesimo soggetto. Questa leggenda, abbastanza amplia, sta a capo della « Storia degli Spiriti e de' Genii » (*Shên-sien-cuan*) scritta dallo stesso *Ko-hung.*

Cominceremo fra tanto dal racconto di *Sse-ma-thsien,* per toglierne quelle notizie storiche, che riguardano il nostro filosofo; e verremo poi a esporre la leggenda, che ne scrisse il Taose che abbiamo ora menzionato.

Lao-tse o *Lao-kün,* come è oggi conosciuto il personaggio, di cui dobbiamo ragionare, chiamavasi di casato *Li,* di nome *Erh* e di cognome *Po-yang.* Fu anche appellato *Lao-tan,* che alcuni vogliono fosse un epiteto postumo; altri un soprannome datogli a cagione d'una sua particolar conformazione d'orecchie. Ma siccome *Lao-tan,* che vuol dire « Vecchio quasi sordo », era un antico modo d'indicare, in generale, i maestri molto in là con gli anni, è probabile che *Lao-tse,* diventato vecchio, fosse chiamato anch'egli così, senza altra cagione.

Nacque in luogo detto *Khü-jên,* nel borgo *Lai,* circondario di *Khu-hsien,* nel territorio di *Thsu.* Questo

circondario, che si chiamò anche *Khu-yang*, e oggi ha nome *Lu-yi*; è nel dipartimento *Kuei-te-fu* nella provincia di *Ho-nan*. Ivi si vede a' dì nostri un tempio detto *Thai-thsin-kung*, ossia « Palazzo della Purità massima », che si dice eretto dove era la casa, in cui nacque *Lao-tse*; e poco appresso v'è un lago chiamato *Ling-khi*, nel quale la tradizione vuole che nove Draghi attingessero acqua, per purificare la dimora del filosofo. Non ostante ciò, sembra che l'antico circondario *Khu-hsien*, che era una parte del reame di *Thsu*, si estendesse alquanto nel distretto di *Hao-ceu* della provincia di *Kiang-nan*; e che il borgo, che vide nascere *Lao-tse*, stesse a' confini di *Lu-yi*, ma nella detta provincia di *Kiang-nan*. Fatto sta, che anche nella città di *Hao-ceu* trovasi un tempio consacrato alla memoria del fondatore del Taoismo, che ha fama d'essere stato già la casa natìa del nostro filosofo.

Della sua vita lo storico *Sse-ma-Thsien*[1] non ricorda che i pochi fatti che seguono. Fu archivista della corte dei *Ceu*, che risedeva allora nella città, la quale oggi è capitale della provincia di *Ho-nan*; ovvero, secondo che vogliono altri autori, ebbe la carica di *Cu-hsia-she*, specie di segretario di Stato. Fu appunto nel reame de' *Ceu*, che Confucio andò a trovarlo, per essere istruito da lui intorno al rituale; ed ebbe quel colloquio, di cui in altro luogo abbiam riferito la sostanza, e che non staremo a ripetere. Aggiungeremo solamente che, tornato Confucio al suo paese, e domandato da' discepoli che cosa egli pensasse di *Lao-tse*, si vuol che rispondesse: « Io so che gli uccelli « volano, che i pesci nuotano, che i quadrupedi corrono. « Que' che corrono possono esser presi al laccio; quei « che nuotano possono esser presi con le reti; quei che

---

[1] Intorno a *Sse-Ma-Thsien*, vedi pag. 330, n. 1.

« volano, con le frecce. In quanto al Drago, esso che « s'innalza in Cielo, che è portato da' venti e dalle nubi, « non so come si potrebbe acchiappare. Oggi ho veduto « *Loo-tse:* egli è come il Drago ». — Erano un elogio o erano un biasimo, queste parole di Confucio? Vero è, che questi doveva trovare le astrazioni della filosofia Taose tanto fuor del campo della dottrina pratica e positiva, che egli insegnava, da stimarle di niuno utile agli uomini, e solo degne d'intelletti che amano vagare negli spazii dell'immaginazione, senza arrecar giovamento a chechessia.

Lao-tse non stette molto tempo alla corte del sovrano; ma abbandonata ogni pubblica faccenda, fuggendo la rinomanza, si dedicò tutto solo allo studio, per escogitare quella dottrina, i cui germi gli stavano in mente. Visse non di meno lungo tempo nello Stato di *Ceu;* e sol quando s'accorse che le cose del governo andavano di male in peggio, per non esser testimone della rovina di quella seconda sua patria, emigrò in altra terra. Giunto a un luogo del confine, detto la « Barriera », un tal *Yin-hsi,* deputato alla guardia di quella, conoscendo già per fama *Lao-tse,* fecegli onore; e pregollo caldamente, poichè era deciso di lasciare la società degli uomini e ritirarsi in solitudine, che esponesse almeno per iscritto e ordinatamente la dottrina del *Tao,* la quale aveva egli tanto tempo meditata, affinchè non andasse obliato e perduto un siffatto tesoro. *Lao-tse* vinto dall'istanza di *Yin-hsi,* espose il suo sistema di filosofia, in due libri e in cinquemila parole; glieli consegnò, e poi partì; nè si seppe mai più quel che avvenisse di lui. La detta Barriera è a' confini della provincia di *Ho-nan,* per andare in quella di *Shen-si:* chiamavasi, *Han-khu-kiu-kuan,* ossia Vecchia barriera di *Han-khu,* città che oggi

ha nome *Ling-pao,*[1] e dove ancora si mostra una casa, in cui la tradizione vuole che *Lao-tse* scrivesse il suo *Tao-tê-king*.

Sse-ma-thsien non reca nè la data della nascita, nè quella della morte del filosofo; ma gli storici cinesi, investigando altri documenti e altre tradizioni, sono arrivati a stabilire, ch' egli venne al mondo l'anno terzo del re *Ting* de' *Ceu,* che risponde all' anno 604 av. C., cinquantatrè anni prima che nascesse Confucio. Il famoso colloquio che questi ebbe con *Lao-tse,* secondo l' opinion generale avvenne l'anno diciottesimo del re *King* (502 av. C.): in quel tempo Confucio aveva quarantanove anni, e *Lao-tse* ne avrebbe avuti centodue. Ora, siccome quest' ultimo non visse più di ottantaquattro anni; e Confucio quando si andò in quel paese aveva tra i sei e i sette lustri, la data che abbiam riferita sembra del tutto erronea; ed è a preferirsi l' altra, la quale è ammessa pure da alcuni, dell'anno ventesimoterzo del sovrano, che regnò immediatamente avanti a quello che abbiamo ora menzionato, e che anch' egli aveva nome *King*. A questo modo s' avrebbe l' anno 521 av. C.: alquanto innanzi che morisse *Lao-tse,* e mentre Confucio era nel suo trentunesimo anno di età.

Veniamo ora a narrar la leggenda; la quale noi tradurremo dallo scritto di *Ko-hung,* che la compose come poco sopra s' è detto. Vedremo, fra le altre cose, che l' autore per dar credito a quel che racconta, mostra di sprezzare certi Taosi che scrissero maraviglie della vita del filosofo, mentre egli, a sua volta, l' empie di fatti soprannaturali.

« *Lao-tse* aveva nome *Cung-erh,* e cognominavasi

---

[1] Nel *Shen-ceu, Ho-nan-fu,* provincia di *Ho-nan.*

« *Po-yang;* e nacque in *Khü-jên,* luogo del circondario di « *Khu,* nel reame di *Thsu.* La madre lo concepì in virtù « d'una stella filante; e quantunque egli avesse avuta « la più celeste parte dell'aerea sostanza, essendo venuto « alla luce in casa i *Li,* ebbesi il nome *Li* per suo casato.

« V'è chi suppone ch'egli già esistesse avanti che « fossero Cielo e Terra; chi sostiene che sia pura energia « vitale del Cielo, e conseguentemente appartenga alla « famiglia degli Dei; chi afferma essere stato partorito « dopo che la madre sua l'ebbe tenuto settantadue anni « nel seno: e che poi venisse al mondo squarciandole il « fianco sinistro, e già tutto canuto, per la qual cosa fu « appellato *Lao-tse,* il « Vecchio fanciullo ». Si vuole « anche da alcuni, che il nome ch'egli ebbe fosse il casato « della madre, non avendo questa avuto marito; altri « invece tengon per certo, che ella un giorno fermatasi « sotto un Susino (che in Cinese si chiama *Li*), quivi « partorisse, e il fanciullo appena nato, come chi parla « speditamente, accennando l'albero dicesse, il nome di « quella pianta sarà il nome mio.

« Si novella parimente che *Lao-tse* fosse apparso al « mondo diverse volte sotto diversi nomi. Così che sotto « i tre primi imperatori [1] egli fu il maestro della Legge [2] « *Yüau-cung;* sotto i tre secondi imperatori si chiamò « *Kin-kiue-Ti-kün,* ossia Sovrano signore della reggia; [3]

---

1 Vedi pag. 295 e n. 1.

2 Maestro della Legge, *Fa-shih* è epiteto di Buddhisti. Un'opera cinese intitolata *Shih-shih-Yao-lan* scrive: Coloro, i quali si sono distaccati affatto da ogni cosa mondana, che vivono nella perfetta quiete della Legge buddhica, che non desiderano che l'annientamento assoluto, hanno nome di *Fa-shih.*

3 *Kin-kiue* e *Kin-mên,* è uno degli epiteti del palazzo imperiale.

« al tempo di *Fu-hsi* (2852 av. C.) appellossi *Yo-hoa-* « *tse*; al tempo di *Shên-nung* (2737 av. C.) ebbe nome « *Kin-ling-Lao-tse;* al tempo di *Cu-yung*[1] fu *Kuang-* « *shen-tse;* al tempo di *Huang-ti* (2697 av. C.) fu « *Kuang-chêng-tse;* al tempo di *Cuan-hsü* fu *Chih-* « *tsing-tse;*[2] al tempo di *Ti-kuh* (2435 av. C.), *Lu-thu-* « *tse;* al tempo di *Yao* (2356 av. C.), *Wu-chêng-tse;* al « tempo di *Shun* (2255 av. C.), *Yin-shen-tse;* al tempo « di *Yü* (2205 av. C.), *Cên-hsing-tse;* al tempo di *Thang* « de' *Shang* (1766 av. C.) fu *Si-hsê-tse;* e al tempo « di *Wên-wang* (1231 av. C.), *Wên-yi-shêng.* Dicono « alla perfine che fosse conservatore degli archivi di « corte; che sotto il nome di *Fan-li* avesse vissuto nel « reame di *Yüeh;* nel reame di *Thsi,* sotto quello di « *Ci-i-tse;* e nello Stato di *Wu,* sotto quello di *Thao-* « *cu-kung.* Tutto ciò si legge in più e più libri; ma « non è confermato dai veri testi genuini che trattano « de' Genii e degli Spiriti.

« *Ko-ce-chuan*[3] stima che se *Lao-tse* fosse stato uno « schietto spirito del cielo, non ci sarebbe stata genera- « zione, fra cui non fosse apparso. Or come mai dalla sua « nobil condizione sarebbe egli sceso a una vile?; come « sarebbe uscito dalla sua quiete serena per mescolarsi « al viver faticoso di quaggiù?; come avrebbe lasciato « le pure regioni eteree, per venire in questo fango; e ri-

---

1 *Cu-yung,* personaggio leggendario, è tenuto per uno de' ministri di *Huang-ti.* Secondo altri era figliuolo di *Cuan-hsü,* nominato poco sotto. È reputato governatore della regione di Mezzogiorno, e perciò tenuto pel Genio del fuoco.

2 Alcuni suppongono che *Chih-tsing-tse* sia un altro nome di *Cu-yung* (vedi nota 1); il quale, come signore delle regioni meridionali, era anche chiamato *Nan-fang-chih-kü* e *Nan-fang-kü.*

3 Lo stesso che *Ko-hung,* autore del libro *Shên-sien-cuan.*

« nunziato alla celeste dignità, di cui era investito, per un « umile uffizio fra gli uomini? La dottrina del *Tao* vi fu « appena che furono e Cielo e Terra; perchè i maestri « della dottrina del *Tao,* sia pure per piccolo lasso di « tempo, dovevano mancare nel mondo? Da *Fu-hsi* fino « alle tre dinastie (*Hsia, Shang* e *Ceu*) vissero molti « Taosi celebri. Così ogni generazione ebbe i suoi; e non « c'è bisogno di credere che tutti costoro siano stati una « persona sola con *Lao-tse.* Seguaci di tenebrose disci- « pline, vaghi di cose meravigliose, i quali non tengono « in pregio che quel che è strano, hanno inventato cotali « favole, credendo d'innalzare a' maggiori onori *Lao-tse.* « Ma in sostanza egli non è che un savio, il quale entrò « in possesso della più schietta dottrina del *Tao,* senza « pertanto essere di specie soprumana. Infatti si legge « nel *Sse-ki,* che *Lao-tse* ebbe un figliuolo chiamato « *Tsung,* il quale servì lo Stato di *Wei* come generale « d'esercito, e che pe' suoi meriti ebbe in appannaggio « la terra di *Kia.* Il figliuolo di *Tsung* si chiamò *Wang,* « e il figliuolo di questi, *Yen.* Il figliuolo del bisnipote « di *Yen,* detto *Hsia,* ebbe un ufficio sotto gli *Han*; e « il figliuolo di *Hsia,* nominato *Kiai,* fu ministro del re « di *Kiao-si,* e poi prese dimora nel reame di *Thsi.*

« In quanto poi all'esser *Lao-tse* di stipite divino, « possiamo esser certi che solamente i Taosi ignoranti « hanno messa fuori siffatta asserzione, col proposito di « farne un Dio, adoprandosi che i posteri professassero « una tale credenza. Ma non sanno costoro che queste « favole tolgon credito perfino all'arte che procaccia i « mezzi d'allungar la vita umana?[1] Se *Lao-tse* è un uomo

[1] Questo è il principale intento, a cui miravano i Taosi d'allora; e l'alchimia, che dovea procacciare l'elisire dell'immortalità, era l'arte più importante, che essi praticassero. Vedi p. 458.

« che ha ottenuto il *Tao,* anche gli altri uomini si sfor-« zeranno d'imitarne gli esempi, per conseguire lo stesso « fine; ma se invece di lui se ne fa qualcosa di soprumano, « chi oserà competer con lui, o prenderlo ad esempio?

« Si narra che *Lao-tse* quando fu per passar la bar-« riera di confine a occidente, il gabelliere *Yin-hsi,* « avendo conosciuto il filosofo all'aspetto non comune, gli « andò incontro, e lo interrogò intorno alla scienza del « *Tao. Lao-tse,* per maraviglia, aperta la bocca e tirata « fuori la lingua, se ne stette per alquanto tempo muto: ed « ecco la cagion del nome di *Lao-tan,*[1] col quale venne « appellato in appresso. Non si sa tuttavia per certo, se un « tal epiteto egli già l'avesse, come vogliono altre scrit-« ture, prima che andasse al luogo della Barriera. In « quanto che *Lao-tse* cambiò spesso nome; e nel mondo « non v'è poi solamente uno, che si chiami *Tan!*

« Alcuni libri taoisti avvertono, che agli uomini può « di frequente accadere d'incontrar gravi pericoli. Co-« noscendo quando essi sopraggiungono, se allora a pro-« posito si cambia nome per conformarsi al destino,[2] « si riesce a scansare ogni impaccio, e a vivere ancora « qualche anno di più. Oggigiorno, chi è arrivato a pos-« sedere la scienza del *Tao,* non manca di comportarsi in « questa guisa.

« *Lao-tse* dimorò nello Stato di *Ceu* intorno a tre-« cent'anni; e in tutto quel tempo, più d'una volta si

---

[1] Qui il carattere *tan* « esser duro d'orecchi, sentire a stento « i suoni », sta per un altro, che ha lo stesso suono, ma significa « star con la lingua fuori »; cosicchè traducendo a parola, il passo verrebbe a dire: « tirata fuori la lingua, *thu-shê,* se ne stette con « la lingua fuori, *tan* ».

[2] A parola: per seguire le metamorfosi della Materia prima, *Yüan-khi,* vedi pag. 426 e altrove.

« trovò in congiunture dispiacevoli; laonde i nomi che « egli prese secondo i casi, furono senza numero.

« Chi vuol giustamente ricomporre i fatti della vita di « *Lao-tse,* bisogna che si serva, come fondamento, delle « notizie genuine che si trovano ne' libri di storia; le « metta a confronto co' profondi e misteriosi ragionamenti « de' libri taoisti; e prenda quindi in attento esame tanto « gli uni, quanto gli altri documenti. Tutto quel che è « tradizione del volgo, non è che un accozzo di finzioni, « che non merita d' esser preso in disamina.

« L' autore, investigando non poche scritture della « scuola del *Tao,*[1] ha trovato che *Lao-tse* aveva il viso « di color bianco giallastro, bei sopraccigli, fronte spa- « ziosa con alquante rughe e con due pretuberanze, orec- « chi lunghi, occhi grandi, denti radi, bocca angolosa, « labbra tumide; naso usuale, ma a doppia canna; i piedi « aveva larghi che poteva calpestar tre o quattro palmi « di terreno, e le mani tanto grandi da tener dieci borse. « Al tempo di *Wên-wang* de' *Ceu* (1231-1135 av. C.) « fu archivista di Stato; e a tempo di *Wu-wang* (1122- « 1115 av. C.) fu *Cu-hsia-she.*[2] Il volgo, osservando in « lui così gran longevità, lo chiamò il « Vecchio filosofo », « ossia *Lao-tse.*[3]

« Ora, quei tra gli uomini che ha ricevuto dal de- « stino intelligenza e perspicacia maravigliose, non può « esser messo a confronto, per le sue notevoli capacità, « con la comune degli uomini. Egli è il principe della dot-

---

[1] Qui il monosillabo *tse* è preso nel senso di « filosofo » e non di « fanciullo ». Vedi pag. 303, n. 3.

[2] Vedi pag. 435.

[3] Qui, come in un altro passo di sopra, si citano i titoli di alcune opere taoistiche, che io non sono stato a ripetere.

« trina del *Tao,* il benedetto e il beneficato degli Spi- « riti celesti, colui, le cui orme sono seguite da una mol- « titudine di santi. Per la qual cosa *Lao-tse,* come regola « a coloro che traversano questa vita mortale, scrisse no- « vecento trenta libri, i quali trattano dell' arte magica. « Vi si parla delle nove specie di panacee, delle otto « pietre fatate, dell' ambrosia d' oro, del succo prezioso; « e poi anche del modo di conservar la purità originale, « di mantener uniti il pensiero e lo spirito, di serbar inal- « terati gli elementi e la sostanza de' corpi, di disfare le « immagini, di disperdere le calamità, di allontanare il « male, di governare i demoni, di nutrir la propria na- « tura, di sopportare l' astinenza del cibo, di trasfigurarsi « e trasformarsi, di vincere e soggiogare, e di ridurre in « soggezione i demonii e i cattivi Genii. Tutte queste « scritture sono notate in un catalogo, con altri settanta « libri, pure di *Lao-tse,* intorno agl' incantesimi e a' ta- « lismani. Tutti gli altri scritti non enumerati nel detto « catalogo sono stati aggiunti con frode dai Taosi poste- « riori, e attribuiti al filosofo, e devono perciò esser al « tutto riguardati come apocrifi.[1]

« *Lao-tse* era uomo pacifico e indifferente; non aveva « desiderii, e solamente attendeva con ardore all' arte di « prolungar la vita. Laonde, benchè fosse rimasto in *Ceu* « per lungo tempo, mai non gli venne in animo di cam- « biare stato nè condizione. Egli procurava che la luce « della sua intelligenza non offuscasse le menti volgari, « industriandosi in pari tempo che in lui tutto fosse reale

---

[1] Sarà inutile far osservare, che l' autore di questa leggenda, pure atteggiandosi a critico, attribuisce a *Lao-tse* una quantità di libri, che egli non ha mai scritti. La sola opera che abbiamo di lui, è il *Tao-tê-king,* della quale parleremo in appresso.

« e spontaneo. Voleva ottenere il pieno possesso della « scienza del *Tao;* e poi avrebbe abbandonato questo « mondo.

« Confucio andava sempre da *Lao-tse,* a consultarlo « sul rituale. Avanti di quel tempo, avendo egli mandato « un suo discepolo per nome *Tse-kung* a visitare il Filo- « sofo, questi gli disse: — Il tuo maestro, che ha nome « *Khiu,*[1] sarà da me istruito, sol dopo tre anni, ch' egli « mi abbia seguito come discepolo. E poichè Confucio fu « andato appresso *Lao-tse,* questi un giorno si fece a « dirgli: — Un buono e prudente mercante, che abbia pieno « il fondaco di merci, per timore de' ladri fingerà di non « avervi la benchè minima cosa; nella stessa guisa il « savio pieno di virtù e di sapienza, deve fingersi igno- « rante al pari della gente comune. Quale utile vuoi tu « cavare dalla tua presunzione, da' molti tuoi desiderii « e dalle tue passioni?

« Una volta Confucio stava leggendo; *Lao-tse* vedu- « tolo gli domandò: Che libro leggi? — Lo *Yi-king,* ri- « spose Confucio; anche i santi si dilettavano di tal let- « tura. — Disse *Lao-tse:* — I santi potevano leggerlo, « chè essi lo intendevano; ma tu perchè lo leggi? sai dirmi « che cosa v' è d' importante in quel libro? — Il suo con- « tenuto, replica Confucio, si epiloga in due parole: carità « e giustizia. — Vane parole senza costrutto, tornò a dire « il maestro. Anc' oggi si fa gran pompa di carità e di giu- « stizia, eppure si offendono di continuo gli affetti umani: « e il disordine sociale non è stato mai tanto grande. Il « cigno non è bianco, perchè si lavi ogni giorno; nè il « corvo è nero, perchè ogni giorno si tinga. Eccelso è il « cielo per sua natura; per sua natura la terra è pro-

---

[1] *Khiu* è il nome di Confucio; vedi pag. 303.

« fonda; il sole e la luna di per sè stessi son luminosi;
« e anche l'armonica disposizione degli astri vien dalla
« natura loro. E le piante non hanno esse eziandio pro-
« prietà ben determinate, che ne distinguono le infinite
« specie? Se tu ti applicherai con sollecitudine a colti-
« vare la scienza del *Tao*, tu l'acquisterai. A che dunque
« ti serviranno la carità e giustizia? Battere il tamburo
« per chiamare una pecora smarrita è da stolti: e tu mi
« sembri uno che intenda a rovescio la natura umana. —
« Poi domandò a Confucio: — Se' tu giunto in possesso
« della Scienza (*Tao*)? — Io la cerco invano da ventisette
« anni, rispose questi: — Se la Scienza (*Tao*), riprese a
« dir *Lao-tse*, fosse cosa da potersi dare in omaggio agli
« altri, chi non la porgerebbe al suo principe?; e se si
« potesse offrire a qualcuno, chi non l'offrirebbe a' geni-
« tori?; e se si potesse annunziare altrui, chi non la an-
« nunzierebbe al fratello?; e se si potesse tramandar per
« tradizione, chi non la lascerebbe in retaggio a' figliuoli?
« Ma tutto questo è impossibile; la Scienza non dimora
« che nell'animo di chi può farsene assoluto signore.
« — Eppure, tornò a dire Confucio, io ho compilato il
« Libro de' versi (*Shi-king*), le Storie antiche (*Shu-
« king*), il Canone de' riti (*Li-ki*), il Trattato della mu-
« sica (*Lo-king*), e la Cronica del mio paese natale
« (*Chun-thsiu*). Ho predicato la saviezza degli antichi
« re, e ho procurato che quella fosse luce che rischia-
« rasse il sentiero a' sovrani di *Ceu*, per molte gene-
« razioni di principi; ma invano, chè ogni mia fatica fu
« senza frutto: cotanto è difficile farsi comprendere dagli
« uomini! — *Lao-tse* replicò: — Le discipline [1] che hanno

[1] A parola: le sei discipline, cioè il cerimoniale, la musica, l'arte di tirar d'arco, l'arte di guidare i cocchi, l'arte di scrivere, e il calcolo.

« fin qui occupata la tua mente, sono vecchio retaggio « delle antiche età: nient' altro che reliquie del pas- « sato. Or non è egli singolare, che tu non sappia cam- « minare che su l'orme de' morti; che tu non t' adopri « a coltivare che un campo sterile, dove non trovi che « ossa?

« Confucio lasciato che ebbe quel filosofo, fece ri- « torno a' suoi discepoli. Per tre giorni interi il maestro « non fece parola dell'accaduto; della qual cosa *Tse-kung* « maravigliato, fattosi animo egli stesso lo interrogò a « questo proposito. Confucio rispose: — Quando l'avver- « sario usa nel discutere ragioni, che a guisa d' uccelli « se ne volan via rapidamente; io ordino il mio ingegno « a guisa d' arco teso, nè mai è accaduto che la freccia « abbia fallito il colpo. Quand' egli usa ragioni che corron « come cervie; l' ingegno mio si può paragonare a un « veltro, che corre, le raggiunge, le abbatte. Quand' egli « usa ragioni che guizzan come anguille; ecco il mio in- « gegno come un amo, che i pesci subito abboccano. Ma « se egli è un Drago che s' innalza su le nubi, che tra- « scorre i puri campi dell' etere, io non posso seguirlo. « Oggi ho veduto *Lao-tse;* egli è come il Dragone vo- « lante! Invano ho tentato parlare; il mio spirito e il mio « intelletto, come smarriti, non sapevano dove si fossero.

« *Yang-tse* andò a visitare *Lao-tse;* e questi gli « disse: — La pelle gaia del Leopardo, e le singolari « movenze della Scimmia, son quel che attiran le frecce « del cacciatore. — *Yang-tse* gli domandò anche alcuni « schiarimenti intorno al modo di governare degli an- « tichi. — Il governo dell' illustri re dell' antichità, ri- « spose *Lao-tse,* era veracemente efficace, e nondimeno « eglino non ostentavano d' adoperarvisi; in quel tempo « la civiltà aveva trasformate le genti, e pertanto il po-

« polo non presumeva di sè. La virtù di costoro era reale, « ma non ne menavano vanto. Le loro geste sono imper- « scrutabili: vagano nel non essere.[1]

« *Lao-tse* si pose in animo di lasciare il paese, traver- « sare i confini a occidente, e recarsi sul monte *Khuen-* « *lun. Yin-tse,* che stava a guardia della Barriera, da « certi segni nell'aria prognosticò, che per quelle parti « doveva passare un Genio. Subito spazzò la strada lungo « quaranta miglia;[2] e appena vide comparire *Lao-tse,* co- « nobbe che era proprio colui che aspettava. Il Filosofo « aveva dimorato lungo tempo nella capitale della Cina, « ma non aveva rivelato a nessuno i segreti della sua « scienza; laonde, non dubitando punto che *Yin-hsi* fosse « stato predestinato a riceverne il sacro deposito, fece « sosta in quel luogo. Ora è da sapere che *Lao-tse* me- « nava seco un suo famiglio, certo *Siu-kia,* al quale avea « fissato di dare cento denari al giorno: e il patto era « stato fatto di buon'accordo; ma non avendo il filosofo « pagato mai il servo, gli doveva ormai 72,000 danari. « *Siu-kia,* accortosi che il padrone era per passare i con- « fini, e andare in lontani paesi, non pose tempo in mezzo, « e richiese il suo avere. Ma non essendo riuscito a farsi « dare neanche un picciolo, incaricò uno di condursi da « *Yin-hsi,* e pregarlo che inducesse *Lao-tse* a tenersi « a' patti. Il mediatore, non sapendo che *Siu-kia* era « a' servigii del filosofo da dugento anni, calcolato presso « a poco tra sè la somma, di cui poteva esser creditore « il servo, proposegli di dargli in moglie la sua figliuola; « al che *Siu-kia* acconsentì di buon grado, visto che la « fanciulla era bella assai. Conclusa a questo modo la

[1] Vedi il cap. x.

[2] In cinese « mille *Li* ». *Li* è misura itineraria, la quale è oggi calcolata la 250ª parte d'un grado di meridiano.

« cosa, il mediatore andò da *Yin-hsi;* il quale all' udire « siffatto negozio si maravigliò grandemente, e recossi « subito a visitar *Lao-tse.* Allora questi rivolta la parola « al famiglio gli disse: — Tu da gran tempo dovresti « esser morto; e sono grandissimo numero di anni che « tu ministri le mie faccendole. Eri povero, senza mezzi « e senza ufficio. Io ti concessi il talismano della vita « pura e perpetua, che t' ha reso capace di viver fino a « oggi; ed ecco che ora tu vai sparlando di me in questa « guisa? Arrivati che noi fossimo stati al reame di *An-si,* « io ti avrei scrupolosamente e indubitatamente pagato « in tanti scudi d' oro.[1] Come mai non hai tu potuto sop- « portare altro indugio?

« Ciò detto, fece a *Siu-kia* aprir la bocca e piegar « la testa verso terra; sì che il verace talismano del- « l' eternità gli uscì di corpo e cadde giù: e i caratteri « del talismano, scritti in rosso, si vedevano così belli, « come fossero stati tracciati di fresco. *Siu-kia* diventò « all' istante un mucchio d' ossa.

« *Yin-hsi* sapendo a prova quanto fosse grande la po- « tenza soprannaturale di *Lao-tse,* che se voleva poteva « infondere di nuovo la vita in que' miseri avanzi, bat- « tendo più volte la testa in terra dinanzi a lui, istante- « mente lo pregò che resuscitasse il servo; al quale pro-

[1] Il testo di questa leggenda, tradotto dal Julien, a questo punto ha il passo seguente: « Je vais aller vers la mer d'Occident (la « mer Caspienne); je visiterai les royaumes de *Ta-thsin* (l'empire « romaine!), de *Ki-pin* (Cabul), de *Thien-tchu* (l' Inde), de'*Asi* « (la Parthie), je vous ordonne de conduire mon char ». Questo brano è stato omesso nel testo che ho sotto gli occhi; dove non si fa parola che del viaggio di *Lao-tse* in *An-si* (o *Asi*). Del resto questa non è la sola differenza tra il testo, da cui ha tradotto il Julien e quello, da cui ho tradotto io; ma tali diversità, essendo per lo più di poco rilievo, non le ho avvertite al lettore.

« mise di pagare egli stesso per lui il prezzo del salario. « *Lao-tse* acconsentì; ripose il misterioso e potente ta« lismano sulle reliquie del morto, e questi subitamente « tornò a rivivere come prima. Allora *Yin-hsi* diede al « servo resuscitato dugentomila danari e lo accommiatò.

« Dopo questo fatto maraviglioso *Yin-hsi* fu discepolo « zelantissimo del Filosofo, il quale gli apprese l'arte di « viver lunghi anni. E avendo inoltre pregato il maestro « che lo istruisse più profondamente nella Scienza del « *Tao, Lao-tse* gliela espose in cinquemila parole. Le « quali, dopo che l'ebbe in solitudine meditate, le tra« scrisse in un libro, che intitolò *Tao-tê-king*. Questo « valente discepolo, diventato perfetto nella pratica della « Scienza arcana, non tardò a trasformarsi anch' esso in « uno spirito immortale, al pari del suo Maestro.

« L'imperatrice *Teu-thai-heu* (170 av. C.) ebbe gran « fede negl' insegnamenti del filosofo *Lao-tse;* e l' impe« ratore *Hsiao-Wên-ti,*[1] i suoi parenti e la sua moglie « non mancavano di leggere attentamente quel libro su« blime. Non è a dire quanto gran vantaggio ne traesse « ognuno, per cosiffatto procedere; e come fosse pro« speroso e pacifico il regno di *Wên-ti* (179-156 av. C.) « e di *King-ti* (156-140 av. C.), di questi sovrani così « osservanti de' precetti taosi! — Per tre generazioni si « protrasse la vita gloriosa e benefica dell' imperatrice « *Teu-Thai-heu.*

« In questo tempo si resero famosi per profonda « conoscenza della Dottrina, *Su-kuang,* precettore del « principe ereditario, e il suo figliuolo. I quali, sapendo « esser cosa verissima, che a colui, il quale è giunto « al colmo d'una gloria ben meritata, giova rinunziare

---

[1] *Teu-Thai-heu* era moglie di *Hsiao-Wên-ti.*

« alla vita pubblica; lasciarono i loro ufficii, si ritirarono « dalla società degli uomini, ed elargirono le loro ric- « chezze a' bisognosi, conservando solo per sè un nome « incorrotto. D'allora in poi, tutti i filosofi solitarii ri- « nunziarono alla gloria e alle vanità del mondo; e non « ebbero altro in animo che l'acquisto d'una longevità « rigogliosa, scevra da tutte le disgrazie e da tutti i pe- « ricoli, che s'incontrano nel cammino della vita.

« In quanto larga copia ha fluito l'inesauribile sor- « gente della sapienza di *Lao-tse!* E quanto inestimabil « beneficio hanno arrecato al mondo quelle salutevoli « acque! Maestro a infinito numero di generazioni lo han « detto il Cielo e la Terra; e il suo discepolo *Cuang-* « *çeu* [1] lo ha proclamato sovrano patriarca della Dot- « trina taose ».

Qui termina la leggenda più compiuta, che si abbia della vita di *Lao-tse.* Altri scritti di simil genere, ma di minore importanza, novellano di lui cose anche più maravigliose. Vogliono per esempio ch' egli esistesse avanti la manifestazione d'alcuna forma corporea; e che fosse presente allo svolgimento del gran caos, come uno spirito aleggiante per l'immenso spazio vuoto e tenebroso. Il suo corpo ebbe una serie infinita di trasformazioni, prima di diventare uomo. Finalmente al tempo che regnava in Cina *Yang-kia* (1408-1401 av. C.), entrò nel seno di una donna per nome *Yüan-miao-Yü-niu;* vi stette ottantun' anni, e dopo venne al mondo in forma umana: e questo accadde l'anno quattordicesimo del regno di *Wu-ting* (1310 av. C.). Al tempo di *Wu-wang* de' *Ceu* (1122-1115 av. C.) si recò nell' India e nel reame di *Tao-khi,* e fece ritorno in Cina, durante il regno di

---

[1] Vedi pag. 466 e seg.

Khang-wang (1078-1052 av. C.). L'anno ventesimoterzo di *Cao-wang* (1023 av. C.), passò i confini dello Stato di *Ceu* al luogo detto *Han-ku-Kuan*,[1] per andare nel regno di *Shuh*, oggi provincia di *Sse-chuan*. In appresso traversò il deserto di Gobi, giunse alle terre de' Tartari del settentrione; e ritornò poi di nuovo in *Ceu* al tempo di *Muh-wang* (1001-946 av. C.). La breve leggenda che si trova nell' operetta intitolata *Sien-lieh-cuan*, che abbiamo menzionata in principio di questo capitolo, fa viaggiare *Lao-tse*, in sul declinare della dinastia de' *Ceu*, ovvero circa cinque secoli avanti l' èra nostra, in un paese che vi è chiamato *Ta-thsin*.[2] Con questo nome i Cinesi designavano regioni lontane a occidente del lor paese; cosicchè un tal fatto ha dato occasione, ad alcuni autori europei, di far non poche congetture; immaginandosi che *Lao-tse* avesse visitato la Siria, la Palestina, fors' anco la Grecia. Ma questo viaggio del filosofo cinese nel paese di *Ta-thsin*,[3] e gli altri, che abbiam notati or ora, non son che favole, inventate molti secoli dopo la morte di lui, come abbiamo avuto occasione d'avvertirlo in altro luogo.

Nel libro che *Lao-tse* ci ha lasciato, e del quale parleremo nel seguente capitolo, si trovano alcuni passi che riguardan lui stesso, e che sarà bene riferire. Ecco come egli parla di sè: — « Io sono tranquillo, dice, come uno, nel cui cuore non siano mai germogliati i semi delle passioni e della concupiscenza. Incurante del mio destino, sono come una pagliucola portata dal vento: non ho da temere, non ho da sperar nulla. In questo mondo pieno di sapienti, di virtuosi, di savii, di ricchi, di nobili, sono

---

[1] Vedi pag. 436.

[2] Vedi pag. 448, n. 1.

[3] Così chiamarono i Cinesi anche l'Impero romano, o almeno le terre più orientali di quello.

un che non sa nulla, povero, stupido e selvaggio. E pertanto la gente mi chiama grande! eppure mi sembra d'essere un dappoco! Egli è forse per ciò che son da più della comune degli uomini? — Ho tre qualità che tengo per tesori, la condiscendenza, la parsimonia e l'umiltà. La condiscendenza mi fa forte, la parsimonia mi fa ricco, l'umiltà mi fa grande. — Ecco che cosa vorrei s'io fossi re d'un piccolo reame. Vorrei ricondurre il mio popolo a' costumi primitivi; quando agli uomini sembravan buone le ghiande; una bella veste, la pelle di montone; una reggia, la grotta del monte: quando pareva loro di viver felici, vivendo semplici. Vorrei che nessuno emigrasse; e se pur vi fossero e carri e barche, non s'avrebbero a usare. E se di là da' confini abitassero altre famiglie, tanto vicine, che noi udissimo il canto de' lor galli e l'abbaiar de' lor cani, farei che i miei sudditi invecchiassero e morissero senza visitar quella gente ». —[1]

Dopo aver parlato di *Lao-tse* dovrebbesi ora parlar del *Tao-tê-king,* libro, nel quale il filosofo ha esposta la sua dottrina; ma avanti di prendere in esame questa scrittura, cade meglio in acconcio una breve istoria delle origini del Taoismo; la quale servirà d'argomento al seguente capitolo.[2]

---

[1] *Tao-tê-king,* capitoli XX, LXVII e LXXX.

[2] Al tempo che regnava *Huan-ti* degli *Han,* il nono degli anni *yen-hsi* (167 d. C.), si cominciò a sacrificare ne' templi in onore di *Lao-tse,* come si faceva già per Confucio. Il primo degli anni *khien-fêng* (666 d. C.), l'imperatore *Kao-tsung* de'*Thang* visitò la casa, dove nacque *Lao-tse* in *Hao-ceu,* e onorò il filosofo col titolo di *Thai-shang-Hsüan-yüan-Huang-ti.* Vedi pag. 320, nota 1.

Capitolo IX.

Il Taoismo.

§ 1. — I letterati e i filosofi della scuola confuciana chiamano tutte le dottrine non conformi alla loro, le quali si professano in Cina, col nome generico di *I-tuan,* che verrebbe a dire « Precetti o principii opposti alla ragione ». Vi comprendono: 1° gl'insegnamenti di *Lao-tse,* 2° quelli di *Cuang-tse,* 3° la credenza negl'immortali, e 4° la fede buddhica. In sostanza però, l'eterodossia cinese si può ridurre al *Taoismo* e al *Buddhismo;* inquantochè i primi tre insegnamenti, nominati di sopra, han contribuito tutti insieme a formare l'odierna religione del *Tao.* Giova non pertanto distinguere in essa i diversi elementi, che la compongono; e non attribuire a *Lao-tse* le molte pratiche superstiziose e stravaganti, che la deturpano. L'intero sistema taose è il resultato dell'unione di tre dottrine diverse, le quali sono:

La Filosofia e la Metafisica, che hanno per base gli scritti di *Lao-tse,* di *Lieh-tse* e di *Cuang-tse.*

La Magia e l'Alchimia, che ebbero principio con *Chi-sung-tse,* e progredirono per opera di *Wei-Peh-yang,* di *Siu-she,* di *Li-shao-kün* e d'altri.

La dottrina degl'incantesimi, degli scongiuri, dei sortilegi, che cominciò con *Cang-Tao-ling* e si continuò per via di *Kheu-Khien-ce* fino a oggi.

Quest'ultima è relativamente moderna, non risalendo più in là del primo secolo dell'èra nostra. L'Alchimia e la Magia hanno un'origine più antica; e a stare a quel che affermano autori indigeni, eran già praticate prima che venisse al mondo *Lao-tse.* Ma i seguaci del *Tao,*

amando dare un nascimento comune a tutte le varie pratiche e le varie credenze della loro religione, e riporlo nell'antichità più remota, riconducono tutte le sètte al tempo dell'imperatore *Huang-ti*, che regnò or son più di quarantacinque secoli. L'espressione HUANG-LAO, con la quale si vuole invocare il nome del detto sovrano e quello del filosofo *Lao-tse*, è oggi la formula mistica per indicare la dottrina del *Tao*.

Adoprandoci ora a fare una succinta istoria delle origini di questo singolar sistema religioso, ragioneremo primieramente dell'Arte magica: argomento vasto, che a trattarlo compiutamente richiederebbe un intero libro, ma che io procurerò di ridurre nel più breve spazio che mi sarà possibile.

Parlando della religione degli antichi cinesi, dicemmo di certi enti immortali, che popolano la Natura, i quali si chiamano SHÊN: e si possono riguardare come personificazioni delle forze della Natura stessa, e de' diversi fenomeni che appaiono nel mondo. A questa medesima qualità di enti appartengono anche gli uomini che sono passati di questa vita. Vengono allora detti *Shên umani*; ed essi e gli altri, chiamati *Shên celesti* e *Shên terrestri*, formano oggetto di culto, anzi la sostanza del culto della Cina antica. Dichiarare il valore della voce *Shên*, piuttosto che arduo, è impossibile. Gli stessi Cinesi dicono: « tutto ciò che la gente non può chiamare con nome « preciso, chiama *shên* ». Del resto, rimandando a ciò che avvertimmo altrove su tal soggetto,[1] noi continueremo anche qui a tradur quella parola *genio* o *spirito*; non perchè questi nostri vocaboli le si adattino giustamente, ma per non usar troppo di frequente il monosillabo cinese.

---

[1] Vedi *Parte seconda*, cap. I, pag. 274.

Ora dunque, per capir meglio quel che diremo fra poco, è necessario di aggiungere alcuna cosa intorno agli « Spiriti d' origine umana »; ma primieramente convien rammentare, che per « spirito » non devesi mai intendere anima immortale, superstite al corpo, e avente vita propria e individuale. Il corpo umano, secondo la credenza cinese, è formato di materia (*Khi-Thi*) e di spirito, o forza o energia che dir si voglia (*Shên-Kuei*). Nella materia si distingue il Khi, sostanza prima, originale, da cui sono uscite tutte le cose esistenti, e il Thi, sostanza organizzata. La prima è resa efficace e animata da una forza detta *Hun* « Energia vitale »; la seconda, da altra forza appellata *Pho* « Energia animale ». La somma de' fenomeni che si manifestano per l' unione della « Sostanza prima » (*Khi*) con l' « Energia vitale » (*Hun*) è quel che costituisce il Shên, « Spirito ». La somma de' fenomeni, che si manifestano per l' unione della « Sostanza organizzata » (*Thi*) con l' « Energia animale » (*Pho*) costituisce quel che si chiama Kuei « Anima ». L' Uomo consiste dell' unione di queste quattro parti. Alla morte, la materia che forma l' organismo (*Thi*) si disfà e torna alla terra; l' « Energia vitale » (*Pho*) sparisce col disfacimento del corpo; e l' « Anima » (Kuei), ritornata anch' essa nel seno delle forze che vivificano il mondo organico, si trasforma in altri fenomeni. La « Sostanza prima » (*Khi*) si spande invece per lo spazio; s' innalza, si purifica; diventa vapore, luce, calore, profumo; e lo « Spirito » (Shên), separatosi da essa come parte più eterea, si perde e si confonde in mezzo all' energia generale della Natura. Non mancano pertanto seguaci della Dottrina del *Tao*, che, ad esempio de' Buddhisti, credono in una specie di *Nirvâna;* e *Khang-thsang-tse,* scrittore taoista dell' ottavo secolo, così si esprime: « Il mio corpo è stret-

« tamente legato con l'anima mia; questa, con la ma-
« teria prima; la materia prima con lo Spirito (*Shên*), e
« lo Spirito è strettamente unito al nulla ».

Dovendo frattanto definire che cosa siano questi « Spiriti », secondo il concetto cinese, si può dire che tutti gli « Spiriti celesti e terrestri » rappresentano insieme l'energia della natura, suddivisa all'infinito, secondo le forze e l'infinito numero di fenomeni, co' quali si fan manifeste; e gli « Spiriti umani » rappresentano l'energia dello stato organico della materia, riguardata astrattamente negl'individui, dopo che essi si dipartirono dal mondo. Queste energie sono eterne, come è eterna la materia che le contiene, e per le quali essa si fa sensibile in modi diversi. Ora l'idea dell'immortalità dello spirto, che anima il corpo umano, intesa nel modo che siam venuti dicendo, fece nascere ne' Cinesi, fin da tempo immemorabile, il desiderio di rendersi consci di quello stato, capaci di godere la felicità d'esistere per tempo indefinito. Ma non potendo immaginare un totale disfacimento del corpo, senza che le energie e le forze vitali anch'esse si dissipassero al tutto: non sapendo cercare in noi nulla che avesse virtù, morto il corpo, di continuare una esistenza propria, scevra dai bisogni e dalla tirannia della materia; si posero, i Cinesi, a cercare i mezzi di rendere questo nostro corpo durevole, atto a viver lungamente, e, se fosse possibile, in eterno; e ciò per via di trasformazioni e metamorfosi, quasi per via di sublimazione della materia che forma gli organi. A questo fine si rivolsero dunque le arti magiche in Cina: trovare un beveraggio, un elisire, una panacea, un *Lapis philosophorum,* che avessero cosiffatta potenza. Già più di duemila anni avanti la nostra èra si trovano uomini che se ne occuparono; e furon poi, fino a venire al tempo

presente, seguìti da infinita generazione d'alchimisti e di maestri di magia. Gli uomini fatti longevi o immortali in virtù di cotali pratiche vennero chiamati SIEN, che in vero significa « Uomo vagante, vagabondo ». Imperciocchè quelli che procacciavano di diventare invulnerabili al tempo e a' morbi, eran gente che dapprima si ritiravano su pe' monti; ed or cercando erbe per comporre il miracoloso liquore andavano girando di vetta in vetta; or nascosti in una grotta o in un'altra, stavan meditando l'arte di distillare i semplici trovati a stento in luoghi quasi inaccessibili, e però tenuti di virtù portentosa. Così menavano una vita piena di mistero, lontani dal consorzio degli uomini; i quali, non sapendo più de' fatti loro, finivano per credere, che, trovata al fine la panacea della vita, si fossero fatti immortali per essa, e si fossero involati al mondo. E quando agli occhi de' viandanti si mostrava, pe' sentieri montuosi, alcuno di questi eremiti alchimisti, con la barba e capelli lunghi e canuti, e con aspetto singolare; si teneva per fermo essere egli un di que' tali, che s'eran fatti eterni, il quale vagava su per quelle balze, chi sa da quante centinaia d'anni. Fin che siffatti esseri si mantenevano vagabondi sulla terra, chiamavansi SIEN; ma quando alcun d'essi, con qualche più sottile e maraviglioso artificio aveva trovato il modo di far che il corpo suo potesse volare pe' campi del Cielo, allora era distinto col nome di CÊN-JÊN, cioè a dire « Uomo che è giunto al più alto grado di perfezione, Uomo spirituale ». Del resto, di questi Spiriti o Genii ve ne son nove specie; le quali si enumerano qui sotto: 1. *Sien-jên,* Uomini vaganti; 2. *Fei-sien,* Uomini vaganti che possono sorvolare sulla terra; 3. *Ling-jên,* Uomini eterei; 4. *Cên-jên,* Uomini spirituali; 5. *Ling-sien,* Spiriti eterei; 6. *Fei-thien-Cên-jên,* Spiriti volanti per gli spazi celesti; 7. *Thai-*

shang-Cêng-jên, Spiriti che si possono innalzare ad altezza sublime; 8. *San-thien-Cên-jên,* Spiriti che hanno il dominio delle tre regioni del Cielo; 9. *Kiu-thien-Cên-jên,* Spiriti che hanno il dominio di tutt' e nove le regioni celesti.[1]

Fin da' tempi di *Shên-nung* (2740 av. C.) parlavasi d'un personaggio chiamato *Chi-sung-tse,* che praticava la magia, e che tale arte aveva anche insegnata al suo sovrano. Abitava costui una città incantata, altri dicono una grotta, sul monte *Khuen-lun,* insieme con una fata celebre detta *Si-wang-mu.* Aveva egli trovato il beveraggio dell' immortalità, l'aveva preso e s' era reso eterno; e la leggenda dice che tale aveva fatta anche la figliuola minore di *Shên-nung,* per la gran fede ch' ella aveva nella magia.

A tempo dell' imperatore *Yao* (2350 av. C.), *Heu-I,* arciere famoso al servizio di lui, che aveva per costume di lanciar frecce alla Luna, quand' essa eclissavasi, credendo liberarnela; *Heu-I,* dico, volle diventare anch' esso immortale. Cominciò ad andar per le montagne, in cerca di qualche mago, che avesse il segreto di far l'Elisir della vita; fino che trovò la fata *Si-wang-mu,* la quale dettegli il liquore prezioso. Tornato a casa col suo tesoro, la moglie *Cang-ngo* accortasene, involatolo al marito,

---

[1] Questi sono gli spiriti dei Taosi che hanno conseguito il fine, a cui tendono le pratiche della loro religione; ma se si riguardano questi enti in sè stessi, la mitologia taoista li distribuisce allora in cinque classi. 1ª *Kuei-sien,* Spettri vaganti e irrequieti: 2ª *Jên-sien,* Uomini che seppero affrancarsi dalle passioni e dalle malattie; 3ª *Ti-sien,* Uomini che ottennero d'essere immortali su la Terra; 4ª *Shên-sien,* Spiriti immortali che hanno lasciata la terra e sono andati ad abitare le tre Isole incantate; 5ª *Thien-sien,* Spiriti celesti, che vivono perpetuamente nelle pure regioni dell' Etere.

se ne fuggì. E per tal maniera fattasi ella immortale, si ricovrò nella Luna, e ne divenne la dea: la Diana cinese, se vuolsi. Ma, anzi che avere le forme avvenenti della cacciatrice greca, essa si mostra a' mortali sotto figura di un rospo, che i cinesi credono vedere anc'ora chiaramente alcuna volta nelle macchie lunari. Crebbe, dopo questo avvenimento, nella Luna un albero maraviglioso, detto albero *Kuei*, che si suppone essere una specie di Cassia; ma una Cassia miracolosa, le cui foglie hanno virtù di dar l'immortalità a chi ne mangia. Una lepre poi è al servizio della dea *Cang-ngo;* e pesta in un mortaio le foglie di quella pianta, e le altre droghe per far l'Elisir della vita, il quale la dea stessa e gli altri eterni impartiscono agli uomini che se ne resero degni. La lepre, che per antica credenza campa mill'anni, e concepisce, senza aiuto di maschio, solo a guardar la Luna, è certo tra gli altri animali il più degno d'adempire, in quell'astro, l'ufficio di confettare il beveraggio portentoso, sotto la protezione degl'iddii. L'albero *Kuei*, la Lepre, il pestello e il mortaio, si veggono, a dir de' Cinesi, disegnati nelle macchie della Luna; le quali, secondo i filosofi del tempo de' *Sung*, che sdegnano, come ognun può credere, siffatte fole, non son che ombre o immagini di monti, di fiumi, di boscaglie e di pianure. *Cang-ngo* detta anche *Hêng-ngo*, la Dea della Luna,[1] già moglie del detto arciere, si deve dunque a ragione tenere come la patrona degli alchimisti e de' maghi dell'Impero di Mezzo.

Così è principiata la leggenda dell'Elisir della vita; la fede nella cui efficacia andò col tempo facendosi tanto grande, che la terra cominciò a supporsi popolata d'un

---

[1] Essa è anche Dea pronuba, e si crede che leghi pe' piedi, con certi nastri rossi, le coppie de' fidanzati.

numero sterminato di esseri, che con quel mezzo s'eran fatti immortali. Ma questi esseri vivevano nascosti, o poco si facevano vedere agli uomini; e specialmente si credeva che abitassero tre luoghi della terra, detti le « Tre isole degli Spiriti », le quali si chiamano *Phêng-lai, Fang-cung* e *Ying-ceu,* dove anche crescono i semplici, che servono a fare la straordinaria panacea.

Per continuare ancora un poco la storia della ricerca della Pietra filosofale, diremo che un tal *Sung-Wu-ki,* che s'era dato interamente a perfezionare l'umana natura, da renderla eterna, operò tante maraviglie, che le storie narrano avere egli in quel tempo, che era intorno al 400 av. C., un numero grandissimo di seguaci. Fu allora che s'intraprese una spedizione per mare, affin di rintracciare quelle tali isole, abitate da' Genii, nelle quali nasceva l'erba dell'immortalità. La leggenda non dice qual fosse precisamente il frutto del viaggio; ma viene invece a discorrere, poco appresso, d'un altro famoso ricercatore del liquore magico. Costui, che aveva nome *Siu-shi* o *Siu-fu,* espose per iscritto le sue opinioni intorno a siffatta materia all'imperatore *Thsin-shi-Huang-ti,* di cui abbiamo avuto occasione di parlare a lungo,[1] e gli chiese licenza d'andare alla ricerca di quelle terre sconosciute. Partì infatti sur una nave, in compagnia di molti giovanetti e di molte fanciulle, alla volta delle isole incantate; ma dopo aver percorso lungo tratto di mare, sbattuto da contrarii venti, ebbe egli a tornare in patria, senza aver toccato le prode desiderate: ciò fu l'anno ventottesimo del regno del nominato monarca, che risponde all'anno 219 av. C.

Circa un secolo appresso, la storia parla di un *Li-shao-Kün,* il quale aveva avuta da un mago per nome

[1] Vedi pag. 323 e seg.

Ngan-khi-shêng la ricetta per fare la pietra filosofale, per fabbricar l'oro, e per dar l'immortalità. *Ngan-khi-shêng* era nativo di un villaggio del *Shang-tung*, e usava stare in riva al mare orientale a vender medicinali. Gli uomini del suo tempo lo stimavano vecchio di mill'anni, sicchè godeva fama di grande alchimista; e lo stesso imperatore *Thsin-shi-Huang-ti*, mentre viaggiava in quelle parti, volle vederlo, ed ebbe con lui un colloquio, che durò tre giorni e tre notti: e fu per sua istigazione che spedì *Siu-shi* alla ricerca delle isole de' Genii, come di sopra s'è detto. Ora ritornando a *Li-shao-kün*, essendo egli venuto in possesso del prezioso segreto, e non avendo modo, essendo povero assai, di provvedersi degl'ingredienti necessarii, si rivolse all'imperatore, che allora era *Wu-ti* degli *Han* (149-86 av. C.), e gli offerse la ricetta per fare la pietra filosofale. Il sovrano, inclinato per natura a credere a siffatti prodigi, ebbe di ciò grandissima allegrezza; e oltre ch'egli stesso si pose ad attendere alle pratiche dell'alchimia, allestita una nave, volle eziandio mandare *Li-shao-kün* alla ricerca del mago *Ngan-khi-shêng*. Ma il viaggio non sortì l'effetto; chè *Li-shao-kün*, dopo aver navigato per alquanto mare, incontratosi in una compagnia d'altri fanatici ricercatori del beveraggio dell'immortalità, con essi si ritornò al sovrano, al quale non spiacque riceverli; tanto che la corte in poco tempo divenne una vera officina d'alchimisti e di maghi.

Coloro che fino a qui si dettero a queste arti, non appartenevano propriamente ad alcuna setta o scuola distinta; nè prendevano a pretesto, interpretandoli a diritto o a torto, i libri canonici, nè gli scritti di *Lao-tse* o altri simili, che erano da poco usciti fuori. Il primo libro, col quale si tentò di confortare le strane pratiche della magia con l'autorità delle Scritture, apparve nella metà del se-

condo secolo dell' era nostra. Narrano a questo proposito i libri cinesi, che *Wei-Peh-yang*, dato al tutto alle arti magiche, si ritirò con tre suoi discepoli sur un monte a fabbricare in segreto la pietra filosofale. Compiuta che ebbe l' operazione, conoscendo che i discepoli dubitavano che fosse riuscita bene, disse loro: L' elisire filosofale è fatto, ma giova innanzi darlo a un cane, per farne esperienza: se il cane vola, anche noi potrem prendere di quest' essenza; se il cane muore, non converrà che uomo ne assaggi. Il cane appena ebbe ingoiata la droga, morì. E *Peh-yang* disse: Certo sembra che questa pietra filosofale non sia ben confettata, secondo le idee de' genii e degl' immortali; e temo forte che se noi la prendessimo, non ci accadesse danno. Maestro, dissero i discepoli, che far dobbiamo dunque? Al che *Peh-yang* rispose: Quanto a me, che ho detto addio al mondo, e mi son ritirato in questa solitudine a studiare la Scienza, sarebbe vergogna che ritornassi fra gli uomini senza aver conseguito il fine che mi era proposto; muoia o no, io devo prendere di questo confetto. E in così dire presane una porzione, non passò un istante che cadde morto al suolo. I discepoli si guardaron l' un l' altro e si dissero: Ecco che costui ricerca il modo d'allungar la vita, e si procura invece la morte! Che è questo mai? — Quando uno di loro si fece a dire: Il nostro maestro non era uomo volgare; e se gli è avvenuto ciò, non dev' essere senza ragione; perciò anch' io voglio prendere un poco di siffatta pozione a esempio suo. Ma non l' aveva ingoiata, che subito se ne morì egli pure. Allora i due discepoli che eran rimasti si fecero fra loro a ragionare: Siccome il fine di chi ricerca la pietra filosofale è di viver lungamente; e noi ora veggiamo che pigliandola, come que' due han fatto, di certo si muore, teniamocela con noi, e non l' usiamo come si fa de' farmaci:

se non altro staremo a questo mondo una diecina d'anni ancora. E di subito usciti dal monte, al morto maestro e al condiscepolo apprestarono una bara, perchè almeno avessero onorata sepoltura. Appena s'erano essi allontanati di là, ecco che *Peh-yang* si leva su come fosse resuscitato, e preso alquanto elisire lo messe in bocca e al discepolo e al cane, che giacevano senza vita; i quali prestamente rinvennero e si rizzarono in piedi. Il maestro, il discepolo e forse anche il cane, diventati spiriti immortali, lasciarono subitamente quel luogo. Poco appresso *Peh-yang* compose un'opera in tre libri, che ancora si conserva, intitolata *Thsang-thung-khi*, nella quale si dimostra il modo di fare la pietra filosofale, desumendone il concetto dalla vera interpretazione del *Yi-king*, di sotto al velame delle metafore; inquantochè i letterati delle età passate, non conoscendo l'arte divina dell'alchimia e della magia, errarono nell'intendere i misteri delle forze della Natura, de'quali si ragiona in quel testo. A questo modo si esprime un libro cinese, dove si raccolgono le vite e i miracoli di questi siffatti personaggi, e donde abbiam tradotta la novella delle geste di *Peh-yang*, la quale poco sopra è stata riferita.

§ 2. — Lasciamo a questo punto la storia delle origini della magia, e veniamo a parlare brevemente di quella delle origini della filosofia e della metafisica, che formano la parte principale del sistema taose. La dottrina di Confucio cercò appoggio e autorità in *Yao* e in *Shun* (2365-2255 av. C.); la dottrina del *Tao* pretende avere il suo cominciamento da *Huang-ti* (2697-2597 av. C.). Ma Confucio dichiarò schietto che quel che insegnava non era opera tutta sua, e procurò di rendere altrui persuaso che non faceva che tramandare la sapienza antica; cosicchè i nomi dei due sovrani ora detti,

e di altri simili personaggi, sono ricordati ad ogni pagina. *Lao-tse* nel suo scritto non nomina singolarmente alcuno, nè dice dove abbia preso la sua scienza; e l'aver fatto risalir tant' alto le fonti della dottrina del *Tao* è opera della scuola che nacque più tardi. Secondo i Taosi adunque, *Huang-ti* avrebbe anche scritto un libro, che si conserva tuttora, intitolato YIN-FU-KING « Libro delle corrispondenze segrete ». Fu un certo *Li-tsiuan,* che viveva al tempo della dinastia de' *Thang,* il quale, fatto un commento a un' opera che aveva quel titolo, prese a sostenere nella prefazione che era scrittura di *Huang-ti;* ma tutto fa credere che testo e commento non siano che opera di *Li-tsiuan* stesso, come tien per fermo *Cu-tse,* critico di grande autorità appresso i Cinesi. Il modo stesso con cui sarebbesi ritrovato quell' antico libro, induce di per sè a dubitar del fatto. *Li-tsiuan,* che era un caldo seguace della dottrina de' Genii, erasi ritirato, com' è costume di tal gente, nelle montagne a meditare. E mentre era in una grotta del *Sung-shan,* uno dei cinque monti sacri della Cina,[1] gli apparve *Huang-ti* e gli consegnò il detto volume, sul quale era scritto: « *Kheu-* « *khien-ci,* patriarca dei Taosi, il secondo degli anni « *cên-kün* (442 d. C.), lo trasmise a tutti i luoghi fa- « mosi d' eremitaggio ». *Li-tsiuan,* benchè si fosse posto a copiare e studiare il libro ch' egli ebbe, non riuscì a chiarirne bene il concetto; e perciò recatosi al monte *Li,* nella provincia di *Shen-si,* se lo fece spiegare a passo a passo da una vecchia fata, che là stava da moltissimi anni. Altri dicono che il detto personaggio avesse avuto da *Huang-ti* il detto libro insieme con altra scrittura intitolata SU-SHU. Ma le più delle leggende asseriscono, che

[1] Vedi pag. 432 in nota.

quest'ultima fosse lavoro d'un personaggio favoloso chiamato *Huang-shi-kung,* il quale in ricompensa di certi atti d'umiltà fatti da un celebre Taose per nome *Cang-liang* o *Cang-tse-fang,* che viveva intorno a dugent'anni av. C., glielo diede in regalo. Questa scrittura che ancora si conserva, e che è posta alcuna volta in appendice alle edizioni del libro di *Lao-tse,* è di qualche importanza; non ostante che il *Ma-Tuan-lin* la chiami uno « zibal-« done senza principio nè regola, composto di passi tolti « da ogni sorta di libri ».[1]

Un altro antico monumento scritto si vantano i Taosi di possedere, contemporaneo al *Tao-te-king;* e questo si attribuisce a *Yin-hsi,* primo discepolo di *Lao-kün,* del quale discorremmo già a suo luogo.[2] Negli antichi ricordi della dinastia degli *Han* si fa menzione di nove capitoli attribuiti a costui; ma nelle storie delle famiglie *Sui* e *Thang* non ve n'è fatta più menzione. Soltanto negli anni *yung-kia* (307-313 d. C.) si credè d'aver rinvenuto il detto libro, a capo del quale era una perfezione che portava il nome di *Liu-Hsiang;*[3] ma lo stile del libro e della perfezione dimostrano chiaramente che l'opera è apocrifa.[4]

Ma venendo a scrittori, tra' più antichi e più celebri, della scuola di *Lao-tse,* su l'autenticità de' quali non può cader dubbio, sono da nominare *Wên-tse,*[5] *Cuang-tse* e

---

1 *Wên-hsien-thung-khao,* lib. 211, fol. 27.

2 Vedi pag. 447 e seg.

3 Vedi pag. 396-397.

4 La tradizione parla anche di un altro libro in quindici capitoli, intorno alla dottrina del *Tao* scritto da *Lao-lai-tse,* contemporaneo di Confucio e di *Lao-tse:* libro oggi perduto.

5 *Wên-tse* di casato chiamavasi *Sin,* ed era anche cognominato *Ki-jên:* era nativo di *Kuei-kiu* in *Ho-nan.*

Lieh-tse. Il primo sembra verosimile che fosse immediato discepolo di *Lao-tse* stesso; e la tradizione vuole che raccogliesse in dodici capitoli le conversazioni ch'egli ebbe col maestro. Quest'opera andò spersa per alcun tempo; solamente negli anni *thien-pao* (742-756 d. C.) si rinvenne un libro intitolato THUNG-YÜAN-CÊN-KING, che portava il nome di *Wên-tse:* libro che poco appresso fu dato alla luce. Ma tanti furono gli errori che incorsero nella pubblicazione di questo volume, che appena si potè ricavare il concetto dell'autore. Un letterato cinese, per dare un'idea del contenuto di detta opera, cita alcune sentenze, che mi piace anche a me di riferire, come saggio de' pensieri di *Wên-tse.* « — Lo spirito è « abbondanza di sapienza; purità di spirito è splendor di « sapere. La scienza è tesoro dell'anima; giustezza di « cognizioni è pace del cuore. — Gli uomini sommi inten- « dono con lo spirito, i mezzani con l'animo, i volgari « con le orecchie. — Il potente bada solo a ciò che può « signoreggiare; il facoltoso a ciò che può desiderare; il « povero a ciò che può amare. — L'uomo per natura « ama la felicità, ma il continuo desiderio di quella sem- « pre più ne lo allontana ».

Il più singolare ingegno della scuola Taose è indubitabilmente *Cuang-tse,* e meriterebbe che si dicesse ampiamente di lui e de' suoi scritti. Ma non avendone io a mano gli originali, e non essendovi, ch'io mi sappia, traduzione europea, dovrò contentarmi di poche parole.[1] *Cuang Ceu-tse-hsiu,* conosciuto più comunemente col nome di *Cuang-tse,* nacque nella città di *Mêng,* nell'an-

---

[1] Il prof. Leone de Rosny pubblicò la traduzione e il testo di un sol capitolo dell'opera di *Cuang-tse,* nei suoi *Textes chinois anciens et modernes,* Paris, 1874.

tico territorio di *Sung,* che oggi è parte della provincia di *Ho-nan.*[1] Vago di cognizioni non lasciò niente inosservato, nè mancò di studiare le diverse dottrine delle scuole del suo tempo. Gl'insegnamenti di *Lao-tse* ebbero presto il suo pieno aggradimento, e ne divenne il campione più vigoroso. Persuaso che gli uomini sian la sola cagione della propria infelicità e del male che è nel mondo; e ciò principalmente in virtù della dottrina confuciana, che proclamavali la più nobil parte dell'universo; assecondando il loro orgoglio, pascendo le loro vanità, moltiplicando i loro desiderii divenuti oramai insaziabili; non volle aver nulla che fare con la scuola di Confucio. Per questo tutto il creato era in potestà dell'uomo, per *Cuang-tse* l'uomo era poco più che nulla a fronte di tutta la creazione. Ei trovò ridicolo quest'atomo, che si crede un gigante; questo schiavo delle passioni, che si dice signore del mondo; questo vermicciuolo, a cui ogni granel di sabbia è ostacolo insormontabile, che pretende dar legge all'Universo. Gli sembrò che *Lao-tse* rimettesse l'uomo al suo vero posto, d'onde non avesse troppo a insuperbire; o almeno che gli desse il più savio consiglio, che si possa dare a creatura, la quale, quando opera, non fa che danno a sè e agli altri: il consiglio cioè di non far mai nulla, di mantenersi costantemente nello stato d'inazione. *Cuang-tse* stesso praticò quanto gli fu possibile la singolare dottrina del « non-fare », che è la base del sistema di *Lao-tse,* come vedremo in processo; e non ostante che, per la fama d'uomo savio e sapiente che s'era acquistata, fosse ricercato a molte corti, special-

[1] Nella provincia di *Ho-nan* erano due città di questo nome, una a settentrione di *Kuei-te-fu* chiamata Gran *Mêng,* l'altra a mezzogiorno del luogo stesso detta Piccola *Mêng,* ed è in questa che nacque il nostro Filosofo.

mente a quella del sovrano di *Thsu* (330 av. C.), non volle mai nessun'ufficio, e si mantenne fino alla morte lontano da ogni pubblica faccenda. Il nostro filosofo taose scrisse un'opera che porta il titolo di *Nan-hoa-cên-king,* la quale è una continua satira de' seguaci di Confucio, e un'illustrazione de' principii del Tao. Non è da credere come la scuola de' Letterati si levasse contro quest' irrisore delle venerate dottrine di *Yao,* di *Shun* e di *Wên-wang;* contro quest'uomo che cercava tutto sconvolgere l'ordinamento sociale. Uno de' detti letterati, avendo a parlare di *Cuang-tse* e del suo libro, scrive fra le altre cose quello che segue: « Dopo la morte di Con-
« fucio, le sacre dottrine che erano la gloria del tempo
« antico, andarono ogni giorno più decadendo; e come se
« ciò fosse poco venne *Lao-tse* a scrivere un volume,
« dove insegnava il *non-fare* e la *spontaneità.* Ed ecco
« *Cuang-tse,* il quale divien così caldo ammiratore di
« quel filosofo, che si pone anch'egli a comporre un'opera
« così funesta, che molti savii prevaricarono e deviarono
« dal retto sentiero. Per essi le sante leggi che reggono
« lo Stato, furono minacciate di totale rovina; e non
« s'hanno ad aver in odio le parole di siffatti filosofi, che
« s'adoperano a rovesciare l'ordine naturale delle cose?».

Intorno a *Lieh-tse,* o *Lieh Yü-khen* non si hanno che scarse notizie. *Liu-Hsiang*[1] che parla distesamente di molti autori antichi, non dice di lui altro che era nativo dello stato di *Chêng,*[2] e che era contemporaneo del principe *Muh-kung.* Quest'ultima asserzione però è evidentemente erronea, inquantochè *Muh-kung* visse molto più d'un secolo avanti di Confucio; e alcuni fatti ripor-

---

[1] Vedi pag. 396-397.

[2] Oggi *Chêng-ceu* nel *Khai-fêng-Fu,* provincia di *Ho-nan.*

tati di altri autori mettono il nostro filosofo in relazione con un personaggio, che viveva intorno a quattrocent'anni prima dell'èra nostra. Per quel che concerne le dottrine di *Lieh-tse,* si volle vedervi molta attenenza con le dottrine buddhiche; non ostante che in quel tempo pochi fossero i libri di *Çâkyamuni* penetrati nella Cina, e que' pochi non si rinvenissero facilmente. *Cu-tse,* in un luogo citato dal *Ma-Tuan-lin,* mentre loda come bello e vigoroso lo stile di *Cuang-tse,* qualifica di stentato e scorretto quello di *Lieh-tse.* Del resto è cosa molto dubbiosa che il libro, il quale va col suo nome, sia proprio opera sua; non essendo stato pubblicato che molti secoli dopo la morte del detto filosofo.[1]

§ 3. — *Cang-Tao-ling* è capo della scuola taose, che mise in vigore gli scongiuri, gl'incantesimi e i talismani; scuola, la quale molto assomiglia alla buddhica, che pratica di *Dhâranî* e i *Tantra.*[2] Ciò non vuol dire che l'alchimia e le altre arti magiche, di cui abbiamo tenuto parola poco sopra, fossero cadute in disuso; ma il fine che si proponevano i seguaci della nuova setta, poteva esser conseguito, oltre che pe' detti artifizii, anche per via di sortilegio e d'incanto. La guarigione delle malattie, la distruzione delle influenze malefiche, il modo di fabbricar l'oro, la longevità, l'immortalità, erano le cose che tentavan procurarsi con nuove arti e più potenti, unite alle antiche. Questo celebre seguace della dottrina del Tao viveva nella prima metà del primo secolo della nostra èra. In quel tempo la magia era entrata addirittura a far parte della dottrina, che continuava a portare il nome di *Lao-tse;* e taose e ricercatore de' segreti della scienza arcana erano una medesima cosa. *Cang-*

[1] Vedi pag. 395, n. 1.
[2] Vedi pag. 133.

Tao-ling dapprincipio si mise a studiare i libri classici e i canonici della scuola confuciana; ma vedendo, dice la leggenda della sua vita, che un tale studio non insegnava l'arte di allungar d' un giorno la vita umana, lasciò i *King* de' letterati, e si dette all' alchimia, alla magia e all' astrologia. Si ritirò sul monte *Lung-hu* nella provincia di *Kiang-si,* dove stette per più di cent' anni, conservandosi fresco e vigoroso come un giovanetto. Lo spirito di *Lao-tse* lo visitava spesso; ed anzi gli consegnò varii libri di segreti, che lo aiutarono a comporre la gran pietra filosofale, che riuscì a fabbricare a perfezione; dopo di che, innalzatosi su per lo spazio, si perse nelle nuvole. Il suo figliuolo *Cang-Heng* fu l' erede della dottrina arcana del padre; e il monte *Lung-hu* diventò uno de' luoghi più famosi, nella storia del Taoismo. La tradizione di *Cang-Tao-ling* si continuò a questo modo fino al quinto secolo d. C.; quando un taose per nome *Kheu-Khien-ci,* proclamatosi il vero discendente e successore di costui, prese il titolo di *Thien-shih* « Celeste maestro »; e istituì una specie di patriarcato, che doveva presiedere alla Chiesa taose. Si trovò allora che *Cang-Tao-ling* era discendente, in ottava generazione, di *Cang-Liang* autore del *Su-shu,* come abbiam già visto, e si cercarono anche più in antico i primi pontefici del Taoismo. Questo patriarcato proseguì senza intenzione fino al 748 d. C., anno, in cui *Hsüan-tsung* della dinastia de' *Thang* lo riconobbe officialmente, confermò il titolo di *Thien-shi,* e concesse privilegi ereditarii. In appresso l'imperatore *Cên-tsung* de' *Sung* l'anno 1016 assegnò come appannaggio di questi patriarchi, o pontefici che dir si voglia, molte terre in vicinanza del monte *Lung-hu,* sede dei *Thien-shi,* le quali, per la liberalità de' sovrani che vennero poi, s' andaron sempre accrescendo.

Capitolo X.

Filosofia taose. — Il *Tao-tê-king*.

§ 1. — Il *Tao-tê-king* si compone di ottantun capitoli divisi in due libri. I Cinesi han voluto contare anche il numero delle parole che contiene: alcuni ne hanno contate cinquemila settecento quarantotto; altri, cinquemila trecento trenta; ed altri, un altro numero. « Quando « *Sse-ma-Thsien* », « dice un autore cinese citato dal Julien »,[1] « ricorda, nelle sue Memorie storiche, che il « libro di *Lao-tse* contiene un poco più di cinquemila « parole, ha voluto intendere che non ne contiene più di « seimila, e dare un numero tondo. Ma è accaduto che « molti editori ignoranti, per fare sì che il libro conte« nesse le cinquemila parole, le quali s'immaginavano « dovesse sicuramente contenere, hanno levato via molte « particelle ausiliari, espletive e finali ». Il testo è divenuto a questo modo anche più oscuro di quel che era in origine; e l'opera del commentatore, più necessaria e più ardua. Parlo de' commentatori, che s'ingegnavano di rintracciare i concetti di *Lao-tse;* e non di quelli che cercavano nel suo testo quel che essi avevano soltanto nella fantasia; chè costoro in quella oscurità di forma si trovavano anzi a loro agio.

Alla prima lettura, il libro di *Lao-tse* ci fa l'effetto d'una serie di paradossi; dove non si sa se dobbiamo più maravigliarci dell'ingegno o della stranezza dell'autore.

[1] *Le livre de la voie et de la vertu, composé dans le VI siècle avant l'ère chrétienne, par le philosophe* LAO-TSEU, *traduit en français et publié avec le texte chinois et un commentaire perpetuel par* Stanislas Julien, Paris, 1842, pag. XXXV.

A ogni frase pare che egli si piaccia di dire tutto il contrario di quello che gli uomini son soliti di credere; e non dubita affermare, che «le parole giuste sono in fondo «le più contrarie alla ragione ».[1] Persuaso di questa bella verità, egli ne dice delle curiose, alcune delle quali merita il conto di riferire, come saggio delle altre.

« Quando le pubbliche faccende sono in mano di gente « di corta intelligenza e di poco sapere, il popolo prospera « ed è felice; quando in vece sono in mano di gente di « molto intelletto e molta scienza, il popolo manca eziandio « del necessario.

« La felicità nasce dalla sventura; e la sventura è « nascosta in seno alla felicità.

« Se non avrete in alcun conto la saviezza e la pru« denza, il popolo sarà cento volte più felice. Se terrete « in non cale la carità e la giustizia, il popolo tornerà « a praticare la filiale osservanza. Se non farete caso del « guadagno e delle ricchezze, i ladri e i malandrini di« venteranno galantuomini.

« Per vincere non si deve combattere. — Il più gran « capitano è colui che ha meno ardor bellicoso. — Un « forte esercito non riporterà mai vittoria ».[2]

Non intendiamo dire che la scrittura, la quale ora siamo per esporre, sia un ammasso di pazzie; ci sarà, se vogliamo, poco di quel che si suol chiamare senso comune, ma il buon senso non manca di certo. *Lao-tse* era un filosofo che non la pensava come gli altri del tempo suo, e nemmeno forse come nessuno de' tempi moderni, che è tutto dire; ma in paragon di tant' altri, sì d'oriente come d'occidente, fa la figura di uomo abbastanza savio e ragionevole.

---

[1] *Tao-tê-king*, cap. LXXVIII, in fine.

[2] *Ibidem*, capitoli XIX, LVIII, LXVIII, LXXVI.

Fra i più antichi e più celebri commentatori di *Lao-tse* è da menzionare *Ho-shang-kung,* del quale non si conosce il nome vero; e vien sempre chiamato come ora ho detto, perchè abitava una capanna solitaria, posta in riva al Fiume Giallo. Egli si era fatto dottissimo nella filosofia taose; ed era spesso chiamato a corte dal sovrano d'allora, *Hsiao-Wên-ti* (179-156 av. C.); il quale aveva un singolare amore per siffatto studio; ma l'oscurità de' testi, e l'astrusità delle teorie, gli rendevano necessario l'aiuto d'alcun sapiente della materia.

Intorno alla denominazione dell'opera, di cui trattiamo, molti autori indigeni hanno detto il lor parere; ma i più son d'opinione, che venisse chiamata *Tao-tê-king* dalle prime parole *Tao* e *Tê,* colle quali incominciano i due libri che la compongono. Non ho messa accanto a que' due monosillabi la traduzione, perchè, al solito, non è facile trovare due parole, che dicano interamente quello che esprimono le dette voci, secondo il concetto dei taosi. Perciò, cominciando questa breve esposizione dalla dottrina di *Lao-tse,* chiariremo dapprima le due espressioni surriferite, che formano il titolo del testo sacro del Taoismo.

§ 2. — Abbiamo avuto occasion di parlare non poche volte della parola *Tao,* secondo il pensare de' letterati e de' filosofi confuciani, la quale infatti si trova frequentissimamente negli scritti di quella scuola. Essa, in questo caso, significa « Legge »: legge che governa l'ordine dell'universo e le operazioni dello *Yin-Yang,* che regola le azioni umane secondo una norma eternamente costante; significa la strada che deve percorrere l'uomo dabbene, il quale vuol conformarsi a' decreti del Cielo o del destino.[1] Per i Buddhisti cinesi il *Tao* è la *Bôdhi* o sa-

[1] Vedi pag. 276 e seg.

pienza;[1] e il savio che è giunto a possederla si chiama *Taò-jên,* « Uomo della Scienza ».[2]

Quel che sia il *Tao,* secondo la dottrina di *Lao-tse,* lo vedremo ora con le parole stesse di questo filosofo. — « Il *Tao* è vago, confuso, profondo, oscuro, vuoto, puro;[3] « acromo, afono, incorporeo,[4] inesauribile.[5] È eterno, in« nominabile: appartiene al *non-essere:* e si può chia« mare una forma senza forma, un'immagine senza im« magine.[6] Egli è sparso per tutto l'universo ».[7] — Questo *Tao,* come è facile accorgersi, non ha nulla di comune col *Tao* dell'antico Confucianesimo, nè con quello de' filosofi del tempo de'*Sung*. *Lao-tse* distingue fin dapprincipio del suo libro il *Tao* ordinario, che è la via della giustizia, della carità ecc., dal *Tao* eterno, sublime, inesprimibile, che non può esser definito. — « Il *Tao* che può essere « espresso con parola, non è il *Tao eterno;* come il Verbo « che può essere espresso con parola, non è il *Verbo* « *eterno* ».[8]

---

1 Vedi pag. 34 e seg.

2 *Tao-jên,* secondo i dizionari indigeni, è colui che ha acquistato il *Tao* o la *Bôdhi; Tao-cê,* colui che, abbandonato il mondo, s'è dato alla ricerca della scienza, *Bôdhi; Tao-shi* è colui che pratica il *Tao,* ed è il termine usato per designare i seguaci delle dottrine di *Lao-tse.*

3 *Tao-tê-king,* capitoli IV e XXI.

4 *Ibidem,* cap. XIV.

5 *Ibidem,* cap. XXXV.

6 *Ibidem,* cap. XIV.

7 *Ibidem,* cap. XXXII.

8 In cinese *Ming* « Nome », parola composta di due elementi, uno che vuol dire « notte », l'altro che vuol dir bocca; perchè, dicono i dizionarii, l'oscurità della notte, impedendo agli uomini di vedersi l'un l'altro, sono costretti ad adoperar la bocca, e nominarsi. *Khang-hsi-tse-tien,* clas. 30, fol. 11 v.

Il nome delle cose, venendo loro dalla forma e dalla natura lor proprie, sparisce quando la cosa perde la sua entità; perciò il *Tao,* riguardato come l'assoluto, è *Wu-ming* « senza nome ». L'*Wu-ming,* il « senza nome », il *Tao eterno,* è il « principio del mondo ». Il mondo avuto che ebbe principio, il *Tao* dovette pur essere chiamato in qualche modo; e allora diventò lo *Yu-ming,* l' « avente nome »; il quale fu la « madre delle cose ».[1] « Il prin- « cipio del mondo si convertì in madre del mondo »;[2] e ciò fu il *Tao* innominabile, eterno, assoluto, che diventò qualcosa di nominabile per verbo. Ma con qual voce sarà esso chiamato? « Il *Tao,* continua *Lao-tse,* può ri- « guardarsi come la madre dell'Universo; io non so il « suo proprio nome; e per qualificarlo lo chiamo VIA ».[3] *Tao,* infatti, vuol dir « via, strada »; e questo nome fu scelto dal nostro filosofo, perchè tutto quel che nacque e si produsse uscì fuori pel *Tao.* Il quale ha dato passaggio a tutte le creature; ed è stato come la via, dalla quale sono sboccati nel mondo gli esseri per venire alla vita, a quel modo che l'acque d'un fiume sboccano nell' Oceano.

Il *Tao,* dicemmo, era vago, oscuro, confuso, vuoto, ma non di meno « conteneva in sè tutte le forme, gli « esseri, l'essenze, il vero ».[4] — « Tutte le cose esi- « stenti hanno avuta la lor propria natura dal *Tao* ».[5] — « Il *Tao* si estende dapertutto; le creature nascono, « crescono, divengono perfette pel suo aiuto ».[6] — « Il

[1] *Tao-tê-king,* cap. I.
[2] *Ibidem,* cap. LII.
[3] *Ibidem,* cap. XXV.
[4] *Ibidem,* cap. XXI.
[5] *Ibidem,* cap. XXXIX.
[6] *Ibidem,* cap. XXXIV.

« *Tao* produce gli esseri, li nutrica, gli alimenta, li fa « crescere, li matura, li perfeziona, li protegge ».[1] — Se ad alcuno venisse in mente di scorgere nel *Tao* un Jehova taose, come alcuni hanno riconosciuto un Jehova confuciano nello *Shang-ti,* il passo che segue, il quale nell'originale vien subito dopo a quello ora citato, son certo torrà loro l'inganno. « Il *Tao* crea gli esseri, ma « non se li appropria; li fa ciò che sono, ma non se ne « gloria; regna su di essi, ma li serba liberi ». — Questo stesso concetto è ripetuto anche in altri capitoli.[2]

Il *Tao* è anche chiamato il *Non-essere.* « Tutte le « cose sono nate dall'*essere,* l'*essere* è nato dal *non-es-* « *sere*».[3] E il commentatore osserva: «L'infinito numero degli enti ha avuto nascimento dal Cielo e dalla Terra, i quali, avendo un posto determinato nell'universo, son quel che nel testo è detto *essere;* il Cielo e la Terra sono nati dal *Tao,* il quale, non avendo forma ed essendo vacuo, è detto il *non-essere*». « Il *Tao* era prima « che fossero e Cielo e Terra ».[4]

Il testo sacro de' taosi insegna, che il *Tao* cominciò ad aver nome, quando esso principiò a dividersi;[5] e, come il *Thai-ki* della scuola de' filosofi de' *Sung,* diventò creatore appena perse la sua unità originaria. « Il *Tao* produsse « l'uno, l'uno produsse il due, il due produsse il tre, il

---

1 *Tao-tê-king,* cap. LI.

2 « Quando (il *Tao*) ha fornito di pregi una creatura, non la « riguarda come cosa sua: ama nutrirla e allevarla, ma non far- « sene signore ». Cap. XXXIV. — « Egli (il *Tao*) produce gli esseri, « e non li riguarda come sua proprietà; li benefica, e non esige « da essi riconoscenza; é il potente fra essi, ma non se ne crede « il padrone ». Cap. X.

3 *Ibidem,* cap. XL.

4 *Ibidem,* cap. XXV.

5 *Ibidem,* cap. XXXII.

« tre produsse tutte le cose ».[1] L'unità è il tempo, in cui il *Tao* cominciò a rivelarsi a sè stesso, per dar principio al mondo; il due è lo *Yin-Yang* o la potenza fecondatrice e produttrice, il tre sta a dir l'armonia che nasce da' due principii, *Yin* e *Yang* ora detti, che si congiunsero per procreare le cose; le quali non son altro che « l'essenza condensata di quest'armonia ».[2]

Il TAO fu innanzi che esistesse tutto, è da per tutto, ed è il sommo principio di tutto. Esso è il *non-essere,* la perfetta *unità,* il *senza-nome.* Quando il *Tao* cominciò a essere, a dividersi, a dar forma e figura all'universo, allora divenne potenza, divenne virtù, *ebbe nome,* e si chiamò TÊ. La virtù e la potenza, manifestazione del *Tao,* è il *non-fare.*

Il *Tao* è la perfezione. Ogni alterazione, benchè minima, di quell'unità perfetta, è imperfezione, difetto, peccato. Il buono e il cattivo, il brutto e il bello, il vizio e la virtù sono indistintamente altrettanti difetti di fronte al *Tao:* sono gradi più o meno grandi di male. Il *Tao* non è buono, non è bello, non ha virtù: il *Tao* è il *senza-nome.* Tutto quaggiù è relativo: di assoluto non v'è che il *non-essere* (o il *Tao*) e il *non-fare* (o il *Tê*), che è la schietta manifestazione del primo. Il resto si riduce a espressioni negative di que' due concetti, che soli esistono realmente e veramente. « Da che il *Tao* s'in« debolì, nacque nel mondo la *Virtù;* da che questa venne « meno, nacque l'*Amore;* caduto in difetto anche questo, « venne in sua vece la *Equità;* diminuitasi pur essa, co« minciò la *Cortesia;* la quale è una studiata e artificiosa « maniera d'addimostrare una virtù, che non è più in

---

1 *Tao-tê-king,* cap. XLII.

2 *Ibidem,* cap. XLII, Commento.

« cuore ».[1] *Lao-tse* non iscende più basso. Oltre l'urbanità, o la cortesia, c'è il disordine assoluto dello Stato: essa non è proprio il male, è il principio del male; tien posto di quella virtù che l'uomo è andato a mano a mano perdendo, da che ha abbandonato il *non-fare;* è l'espressione d'una degradazione morale dell'umana natura, dovuta alla civiltà; è un'apparenza necessaria, mancata la quale la società si dissolve.[2]

Questo passo di *Lao-tse,* che abbiamo ora riferito, fu una vera pietra di scandalo, lanciata nel campo de'confucianisti. La « Cortesia » (*Li*), che essi tengono come principal qualità dell'umana natura, che fa l'uomo atto al civile consorzio, divenuta poco men che ipocrisia!; la « Carità » e la « Rettitudine »: queste celesti virtù, che sono il più bell'ornamento del « Santo » secondo Confucio, chiamate difetti, e quasi vizii! Se una tal dottrina prendesse radici, quale inesprimibile disordine e confusione in tutto il mondo! I Taosi si difendono come possono. « Quelli che ragionan così, dicono essi, non son « capaci di comprendere il fine che si era proposto *Lao-* « *tse;* nè, percorrendo la storia del nostro paese, di sco- « prire le vere cagioni de' disordini. Al tempo degli *Thsin* « il disordine era immenso; e il male non poteva esser « maggiore. Ora gli uomini di quel tempo praticavano « eglino la dottrina di *Lao-tse?* Certo no. Non senza ra- « gione il nostro maestro ci apprende a non apprezzare la « carità, la rettitudine, la urbanità e lo studio. Se egli « predica che gli uomini lascino in disparte quelle virtù, « è per ritornare al *Tao* e al *Tê,* ossia al *non-essere* e « al *non-fare;* se egli ci consiglia di non amare la civiltà

---

1 *Tao-tê-king,* cap. XXXVIII. Conf. anche il cap. XVIII.

2 Vedi i Commenti al cap. XXXVIII ora citato.

« e lo studio, è per metterci su la strada del vero. Quanto « a' perversi uomini di *Thsin,* ben vediamo che tennero « in non cale e Amore e Giustizia, ma non si dettero « per questo a praticare il *Tao;* vediamo che abbandona- « rono la cortesia e lo studio, ma si tennero però ben lon- « tani dalla verità ».[1]

Torniamo al *Tao.* Dopo quanto abbiamo riferito intorno a questa espressione, mi sembra evidente di non potere star con coloro, i quali, tenendosi all'opinione del Rémusat, chiamano i Taosi settari della Ragione, Razionalisti. Secondo questo autore il *Tao* vuol significare « la « raison primordiale, l'intelligence qui a formé le monde, « et qui le régit comme l'esprit régit le corps ».[2] Egli trova che anche il λόγος di Platone, e la ragione universale di Zenone e di Cleante hanno molta analogia col *Tao.* Il Julien traduce di frequente il vocabolo, di cui ora discorriamo, con la parola « Via »; infatti, in alcuni passi, è questo il suo proprio significato; ma non è il solo. E il lettore che avrà percorsi i brani che abbiamo arrecati di sopra, converrà meco che è impossibile rendere correttamente una simile voce; e che il meglio da farsi è lasciarla tal quale, senza tradurla. Ma se qualche parola delle nostre si volesse far corrispondere al monosillabo *Tao,* io forse sceglierei « Natura »; nel senso che l'hanno usata alcuni filosofi: cioè come principio universale degli esseri, i quali emanano dal suo seno e vi ritornano: principio privo di pensiero e d'intelligenza, come appunto si dice essere il *Tao.* Il quale i più antichi filosofi di questa scuola lo qualificano non solo sprovvisto d'azione, ma anche di giustizia e d'intelligenza.[3]

1 *Tao-tê-king,* commento al cap. XXXVIII.
2 Rémusat, *Mémoire sur Lao-tse,* pag. 19.
3 Vedi Julien, *op. cit.*, pag. XIII.

Questa Natura taose cieca ed inerte è pertanto buona di per sè medesima. La bontà originaria della Natura è un concetto, che i seguaci del *Tao* hanno comune con quelli della scuola classica. Se non che, secondo gli ultimi è di mestieri all' uomo conoscere le leggi naturali, adoprarsi a osservarle, e aiutare quasi la natura stessa a operare; secondo *Lao-tse,* basta non opporre ostacoli di sorta al libero svolgimento di quella. Laonde Confucio vuol che l' uomo indirizzi le proprie azioni conformemente a' naturali ordinamenti; *Lao-tse* predica invece l' assoluta inazione. La Natura, a suo dire, lasciata a sè stessa darebbe nascimento a un mondo sovranamente perfetto; ma gli uomini sono un impedimento alla manifestazione spontanea di lei; le loro azioni non son altro che vincoli posti alla libertà della natura.

Sembra che secondo il concetto di *Lao-kün,* la Natura avesse in sè stessa potenza e virtù da comporre e ordinare il mondo fisico e il morale. Ma perchè essa operi è necessario che sia libera di commuoversi, svolgersi, e formarsi spontaneamente; laonde il *Tao,* il Cielo e il Santo devono con ogni possa tutelare questa sacra libertà della natura. Un ostacolo che si frapponga allo spedito e spontaneo procedere di lei, è come interrompere il continuato lavorìo della creazione. Per la qual cosa noi troviamo, nel libro del nostro filosofo, sempre ripetuta questa verità fondamentale, che il *Tao,* il Cielo e il Santo sono in uno stato di assoluta inazione. La sola cosa utile ed efficace, la sola cosa infallibile e onnipossente è il *non-operare.*[1] — « Quando il Santo pratica « il *non-operare,* ogni pubblica faccenda procede a do« vere .... Colui che opera può fallire, o perder quel che

---

[1] *Tao-tê-king,* cap. XXXVIII, XLIII, XLVIII, LXIV, LXXIII e altrove.

« invece ambisce acquistare; colui che si mantiene sempre « nell'inazione è sicuro di giungere in ogni cosa a pro- « spero fine. Dimanierachè il Cielo e la Terra, in virtù « dell'inazione loro, fan nascer gli uomini, gli animali e « tutto quel che esiste ». — « Il *Tao* non parla, e nondi- « meno lo *Yin* e lo *Yang* spandono per la terra i loro « germi fecondi. Il Cielo e la Terra non parlano, e pure « le quattro stagioni seguono il loro corso regolare, e « ogni essere viene alla vita. Il *Tao* e la Virtù sono « inerti, e non ostante il Cielo e la Terra danno alle « creature quel che loro conviene al loro perfetto incre- « mento ».[1] Il Santo dunque neppur esso opera, affine di non turbare lo spontaneo procedere delle cose secondo natura.[2]

Lao-tse si vuole sforzare di rendere evidente, quanto più è possibile, il vantaggio dell'inazione. Ma nel mondo, dove tutto è moto, vita e lotta, era difficile trovare un immagine della quiete assoluta; eppure il nostro filosofo trovò qualcosa che dà, secondo lui, un'idea dell'utilità del « non-operare », dell'opportunità e convenienza dell'inazione. Qualità che s'avvicinano all'inazione, sono la debolezza, la docilità, la compiacenza. I Cinesi hanno una parola, *jo-jou,* che riunisce in un concetto solo tutti i detti requisiti; e *Lao-tse* l'adopra di continuo, per far vedere l'eccellenza, a cui giungono le persone o le cose che hanno siffatta virtù. Le lodi di questa qualità, sorella dell'inazione, sono frequentissime nel nostro testo; essa è portata, per così dire, a cielo, con una serie di paradossi; i quali, come avvertimmo, abbondano in questo singolare monumento dell'antica letteratura cinese, che

---

1 *Tao-tê-king,* commento al cap. XLIII.
2 *Ibidem,* LXIV.

stiamo esaminando. — « Quando gli alberi nascono, sono « pieghevoli e molli; quando muoiono, sono rigidi e forti; « la cedevolezza e la debolezza son le compagne della « vita; la rigidità e la forza son le compagne della morte. « Per la qual cosa un forte esercito non riporta vittoria;[1] « un albero robusto viene abbattuto. Tutto ciò che è « grande e potente ha nel mondo il più basso stato; tutto « ciò che è umile e debole ha in verità il più alto.[2] — « La debolezza è lo stato costante del *Tao:* se non fosse « tale non potrebbe esistere lungo tempo ».[3] Essa virtù è riguardata anche come quella che riconduce gli esseri al *Tao,* da cui sono usciti, e che fa conseguire all'uomo la perfezione. « Quanto più la volontà si fa debole, tanto « più il cuore si vuota; e quando il vuoto del cuore è as- « soluto, l'uomo entra in quello stato di quiete perfetta, « nel quale il *Tao* si mantiene eternamente.[4]

La fermezza e la forza sono vinte dalla docilità e dalla debolezza. Questa asserzione che *Lao-tse* ama spesso ripetere,[5] si adopra anche a spiegar con un esempio. —

---

[1] Il commentatore spiega così questo passo: « Un forte eser- « cito, fiducioso di sè, combatte alla leggera; e non badando che « a uccidere, e a sparger da per tutto desolazione e stragi, si fa « nemica ogni gente. Gl'inermi allora si uniscono a difesa co- « mune; e l'unione dei deboli divien così la forza che abbatte i « vigorosi e i potenti ».

[2] *Ibidem,* cap. LXXVI. — Il commentatore illustra quest'ultimo passo, come segue: « Gli esseri che son forti e vigorosi son per « perdere la loro armonia vitale, e morire: è dunque giusto che « abbian di fronte agli altri un grado inferiore. Quelli che son « molli e deboli, son per possedere a pieno l'armonia vitale, l'apogeo « della vita; perciò devono esser riguardati superiori agli altri ». Conf. anche il cap. XXX, in fine.

[3] *Ibidem,* cap. XL e commento.

[4] *Ibidem,* Commento al cap. XL.

[5] Conf. i capitoli XXXVI e XLIII.

« Nel mondo », « dice il nostro filosofo », « nulla è più « molle e più debole dell'acqua, e pertanto essa vince « i più forti ostacoli, e consuma le rocce più dure ». — « Egli è perchè l'acqua è docile», « continua il commenta« tore ». « Essa scorre in direzioni diverse, scende, s'in« nalza, riempie i vasi, qualunque sia la loro forma; se le « opponi un ostacolo, s'arresta; se le scavi un solco, la « conduci dove più ti aggrada. Frattanto sopporta le navi, « sconvolge e trascina massi pesanti, scava le valli, fora le « montagne: e a goccia a goccia consuma i macigni ».[1] — « L'uomo di gran virtù deve perciò esser come l'acqua ».[2]

§ 3. — Veniamo ora a ragionare del savio perfetto, dell'uomo ideale, secondo *Lao-tse*. Per Confucio « Santo » è colui, che avendo conseguito in tutto la perfezione s'adopra incessantemente ad essere utile agli altri e a sè; per *Lao-kün* il « Santo », che vuol conseguire quello stesso fine, deve tenersi strettamente alla massima del « non-fare », conservarsi sempre in uno stato di quiete assoluta.

L'uomo perfetto deve possedere il *Tao:* cioè condursi costantemente in quella stessa maniera, in cui si condusse e si conduce il *Tao* nella produzione e nel mantenimento del mondo e delle creature. I pregi del « Santo » sono quelli medesimi che fanno grande e potente il *Tao;* laonde il suo carattere si compone di qualità tutte negative, sforzandosi d'abbandonare e perdere quelle che naturalmente lo spingerebbero a operare. — « L'uomo che « conosce il *Tao* non parla; colui che parla non è arri« vato a conoscerlo. Chiude gli occhi, e finge di non udire, « se qualcosa da vedere o da udire gli si para dinanzi: si

---

1 *Tao-tê-king*, cap. LXXVIII.
2 *Ibidem*, cap. VIII.

« reprime se il desiderio di far qualcosa lo prende. Si li« bera da ogni legame; cerca di offuscare la sua intelli« genza: si fa simile al volgo. Nel mondo tutto è indiffe« rente per lui: e la felicità e la sventura, la povertà e « la ricchezza, la gloria e l'ignominia non mutano la « tranquillità del suo animo ».[1] — « In antico colui che « praticava il *Tao* era così pien di mistero, che mi sa« rebbe impossibile di farlo del tutto conoscere. Non di « meno mi sforzerò di darne un'idea. Egli era timido, « come chi d'inverno s'accinge a guadare un fiume; incerto « e timoroso, come se gli occhi di tutti fossero addosso « a lui: grave pertanto e dignitoso, come uno straniero « dinanzi al suo ospite. Egli era come un pezzo di ghiac« cio che si dilegua e si disfà a poco a poco;[2] ma il suo « carattere era naturale e rozzo, come legno non lavo« rato. Egli non possedeva nulla: era come un essere « vuoto: sembrava circondato di tenebre e privo d'intelli« genza; si confondeva col volgo, e le sue azioni parevano « non differire da quelle della comune degli uomini ».[3]

Quantunque il nostro testo affermi, che « colui, il quale « cammina pel *Tao*, non lascia traccie »,[4] pur non ostante il Santo che pratica il *Tao* è proclamato modello all'universo mondo. — « Il Santo che possiede e conserva « l'Unità (il *Tao*), è specchio al mondo. Egli non si pone

---

1 *Tao-tê-king*, cap. LVI.

2 « L'uomo appena nato, dice il commentatore, è come un « gran vuoto; a poco a poco si condensa e prende corpo, in quella « maniera che l'acqua diventa ghiaccio. Perciò colui che pratica « il *Tao* procura di liberarsi del corpo per rendersi all'essenza « primitiva, come il ghiaccio si fonde per divenire acqua ».

3 *Tao-tê-king*, cap. XV. — Così intendono alcuni commentari l'ultimo passo di questo brano, del resto assai oscuro nel testo.

4 *Ibidem*, cap. XXVII.

« in mostra, eppure ognuno lo conosce; non fa pubblica la « propria condotta, eppure è veracemente celebre. Perchè « ha merito, non è vantatore; perchè è realmente il più « grande degli uomini, non è vanaglorioso. Egli non com- « batte mai, perciò non può essere mai vinto ».[1] — « Pos- « sedendo il Santo la grande immagine del *Tao,* tutto il « mondo va a lui; e quando tutte le creature si son ri- « coverate in lui, egli, non che danneggiarle, dà loro « la quiete de' sensi, la pace del cuore, e la tranquillità « dello spirito ».[2]

La gran triade Cielo, Terra e Uomo, che simboleggia l'universo, formulata dalla scuola de' letterati prendendone il concetto da' libri classici, si trovava pure nella mente di *Lao-tse.* Il *Tao,* come abbiam veduto, è il produttore, l'ordinatore e il conservatore dell'universo, al pari del *Thien,* dello *Shang-ti,* del *Thai-ki;* e il « Santo » del taoismo, al pari del « Santo » del confucianesimo, è il compagno di questo lavoratore e mantenitore di tutte le cose. L'uomo perfetto, l'uomo ideale, oltre ad esser messo a pari del Cielo e della Terra,[3] è anche descritto nel *Tao-tê-king* con le medesime qualità del *Tao:* si può identificare con esso, e avere un' eguale potenza. Tutti gli esseri che vengono alla vita invocano l'aiuto del « Santo »; ed egli a niuno lo rifiuta, e può dar loro ciò, di cui abbisognano. « Egli fa il bene, e non « se ne prevale; compie grandi cose, e non ne trae « utile »,[4] come poco sopra s'è detto del *Tao.*

« Il Santo è il più perfetto degli uomini, ma agli « occhi degli altri sembra pieno d' imperfezioni. Non

---

1 *Tao-tê-king,* cap. XXII.
2 *Ibidem,* cap. XXXV.
3 Conf. cap. V e VII.
4 *Ibidem,* cap. LXIV.

« ostante la sua realtà, sembra vano; non ostante la sua « rettitudine, sembra ingiusto; non ostante la sua gran « mente, sembra stupido ».[1] — « I pensieri del Santo « non sono immutabili: son quelli dell'altra gente. Egli « non vuole offendere i sentimenti d'alcuno. Il Santo « tratta gli uomini come se tutti fossero virtuosi e onesti. « Il popolo, fanciullo!, che ha detto: questa è virtù, co- « testo è vizio; il popolo, lodi o disprezzi ».[2]

§ 4. — Il *quietismo* assoluto, prodotto dalla distruzione de' desiderii, e d'ogni attività della mente e del cuore, questo stato tanto simile al *Nirvâna* buddhico, inculcato come il più alto grado di perfezione umana, parrebbe che avesse dovuto condurre i seguaci del *Tao* a menare vita solitaria negli eremi, come i seguaci di *Çâkyamuni*. E anche sembrerebbe naturale che nel libro di *Lao-tse* il consorzio umano, la società, il governo, fossero tutte espressioni che non s'avessero a trovare, salvo che per dirle cose indegne dell'attenzione del savio. S'intende che Confucio e Mencio, i quali vogliono che ognuno adoperi le proprie forze e le proprie facoltà a vantaggio di tutti, sì che l'opera d'ognuno riunita costituisca quel che si chiama vita civile, ragionino ne' loro scritti dell'arte di governare; ma non ci aspetteremmo di certo, che *Lao-tse*, il quale predica il quietismo e l'inerzia, detti anche precetti per ben reggere il popolo e per formare il principe saggio: e precetti fondati su quella massima fondamentale del suo sistema di filosofia, che impone al saggio di non operare in nessuna circostanza della vita. Eppure *Lao-tse*, non ostante che la sua dottrina si avvicini in parte a quella di certe sètte indiane, che vo-

---

1 *Tao-tê-king*, cap. XLV.

2 *Ibidem*, cap. XLIX e commento.

levano la mortificazione della carne, la rinunzia ai piaceri del mondo, la morte della passione e del sentimento, non eccita l'uomo ad abbandonare il consorzio civile, e a condurre vita d'anacoreta. *Lao-tse* prima di tutto è cinese; e un cinese non sa concepir l'uomo fuor della società; non sa escogitare una dottrina che lo separi affatto da essa. Perciò il nostro filosofo tratta anch'egli, nel suo libro, del governo e del principe; e non c'è nulla di più stravagante che l'applicazione del suo *quietismo* alla politica, l'ideale della quale è pur esso il *non-operare.*

Vediamo or dunque che cosa egli dice a questo proposito. — « L'*inazione* è il mezzo di mantenersi al governo « dello Stato ». E il commentatore spiega: « Quando il « principe osserva strettamente il precetto che lo esorta « al *non-operare,* non mette fuori soverchio numero di « Leggi, e il popolo vive in pace, e gli è affezionato; « quando invece l'amministrazione della cosa pubblica, « per soverchia attività de' reggitori, diviene importuna e « molesta, allora i popoli prendono in odio il sovrano, e « gli si ribellano ».[1] Il testo poi continua: « Quanto più « il sovrano dà fuori leggi, e gride, e ordinazioni, tanto « più il popolo cadrà in miseria. Quanto più si darà al po- « polo mezzi di guadagno, tanto più cresceranno le discor- « die nello Stato. Quanto più il popolo sarà abile e inge- « gnoso, tanto più si faranno cose inutili e bizzarre. Quanto « più si porterà la legge a conoscenza della gente, tanto « più aumenterà in essa il desiderio di rubare. Per la

---

[1] Questo stesso concetto è ripetuto anche in altro capitolo. « Quando il governo è amministrato con liberalità e indulgenza, il « popolo gode vita quieta e agiata; ma quando l'amministrazione « è minuziosa, prolissa e molesta, il popolo impicciáto a ogni « passo non può nemmeno guadagnarsi onestamente la vita ». *Ibidem,* cap. LVIII, commento.

« qual cosa il santo principe pratica l'*inazione;* e il po-
« polo da sè stesso si fa migliore, e da sè stesso progre-
« disce nel cammino della civiltà ».[1]

Il mondo va da sè, basta che non se ne turbi il procedere naturale; i sovrani e i sudditi attendino a questa gran verità: ecco in che consiste tutta la politica di *Lao-kün.* — « Se i re e i principi vassalli si atterranno al « *non-fare,* tutte le genti, spontaneamente, a poco a « poco, entreranno nella via, che conduce a quella ma- « niera di perfezione che lor conviene. Ma può accadere, « che il popolo giunto al suo proprio stato di ben'es- « sere, venga commosso da nuovi desiderii e da nuove « passioni; ed ora volendo far bello quel che è di natura « soltanto vero, ora complicato quel che è al tutto sem- « plice; accrescendo valore alle cose da poco, dando prezzo « alle cose da nulla, può accadere, dico, che si renderà « di nuovo infelice. Stia dunque all'erta il savio prin- « cipe; e sradichi fin dal lor germogliare le mal'erbe « dal suo campo. Il *Tao,* l'ente *senza-nome,* che si ma- « nifesta col *non-fare,* solo esso può dominare la forza « delle passioni. Ma non si desideri nemmeno il *Tao;* « chi è disposto a desiderarlo, è in pericolo d'avere altri « desiderii ancora. Il *Tao* verrà a noi, tosto che in noi « ogni desiderio sarà spento. Allora soltanto potremo « godere veracemente la pace; allora governi e popoli « diverranno spontaneamente giusti e felici ».[2]

Render possibile la società, e società civile, non comunità di religiosi, spenti che sian negli uomini i germi de' desiderii, è certo la più strana fra le tante strane cose che si leggono nel libro del nostro filosofo. Questo mi-

---

1 *Tao-tê-king,* cap. LVII.

2 *Ibidem,* cap. XXXVII e commento.

racolo, che al dir di *Lao-tse* viene operato dal *Tao,* è indubitatamente il più grande fra tutti i miracoli, che furono attribuiti dagli uomini a' più potenti degli Dei.

Secondo *Lao-tse* i primi sovrani della Cina praticavano il *Tao;* cioè a dire si mantenevano nella più assoluta inazione, e l'impero, per questo, prosperava tranquillo. — « Nella più remota antichità il popolo sapeva « appena che vi fossero principi; in appresso si cominciò « a lodarli e ad amarli; poi, a temerli: più tardi si di- « sprezzarono ».[1] — « I principi del tempo antico », « vien fuori a dire la parafrasi del testo », « osservavano il « *non-operare,* e nessuna traccia lasciavano del loro go- « verno. Quelli che vennero dietro ad essi, erano uomini « di merito assai minore; vollero governar con l'amore, « con la rettitudine, e con le altre virtù, delle quali ci « han lasciato il nome. Il popolo li pregiò molto, e fu « loro molto affezionato. Ed ecco che dopo questi vennero « altri, i quali credettero bene di corregger la gente; « in quanto che l'amore, la rettitudine e le altre virtù « avevano perso la loro efficacia; e allora fecero leggi, « e imposero punizioni. Il popolo cambiò di fuori, ma « dentro rimase lo stesso: solo, prese a temere i gover- « nanti. Quelli che successero poi furono i peggiori: in « quel tempo non solamente la virtù, ma anche la forza « aveva perso efficacia ».[2]

L'umiltà, la condiscendenza, la docilità e le altre doti, che s'avvicinano all'*inazione,* sono da *Lao-tse* altamente pregiate nel governo degli Stati. A questo proposito così egli si esprime: — « Un gran reame non deve mostrarsi « orgoglioso e prepotente, ma fingersi umile. Il mare e

---

1 *Tao-tê-king,* cap. XVII.
2 *Ibidem,* cap. XVII, commento.

« i grandi fiumi sono sempre più bassi de' torrenti, de' fossi « e de' rigagnoli; ed è per questo appunto che tutte le « acque corrono a' fiumi, corrono a' mari. La femmina « non è certo più forte del maschio, e pure con la do- « cilità, con la dolcezza lo soggioga e lo vince; or que- « sta docilità, questa dolcezza non sono esse nella fem- « mina una maniera d'addimostrarsi inferiore? Tal' è d'un « principe d'un vasto regno; s' egli sarà dolce, tranquillo, « umile dinanzi a' piccoli Stati, gli attrarrà a sè a poco « a poco ».[1]

Sarà facile indovinare, da quanto abbiamo riferito, che *Lao-tse* non dev' essere amico della guerra; pertanto non dispiacerà saper la sua opinione da lui stesso. — « I ministri, dice, non devono rendere i sudditi obbe- « dienti al sovrano con la spada;[2] imperciocchè i sudditi « rendono quel che vien dato loro.[3] Quando il bisogno è « estremo, quando il paese è in tal pericolo che non si « scansi che con le armi, un colpo vigoroso, decisivo, e « basta. Perchè portare la strage e la morte per tutta « la terra? I nomi d'invitto, di glorioso, di grande, acqui- « stati a tal prezzo, son nomi d'obbrobrio .... Quei deserti « eran campi biondeggianti di messi, dove hanno accam- « pato soldati. La miseria e la fame che affliggono il « vostro popolo, son frutto delle vostre gloriose imprese « guerresche ».[4]

---

1 *Tao-tê-king*, cap. LXI. Conf. anche il cap. XXVIII.

2 Dice un commentatore: « Le armi sono istrumenti di deso- « lazione; non si devono usare altro che quando si rendono ne- « cessarii: per esempio, affine d'intimorire i tiranni del popolo ».

3 « Chi ferisce di spada, perirà di spada ». Lo stesso pensiero è espresso da Mencio: « Quel che vien da voi, ritornerà a voi », per dire che gli uomini restituiscono o il bene o il male che si fa loro.

4 *Tao-tê-king*, cap. XXX. Conf. anche il cap. XXXI.

In quanto alla pena di morte, sarà anche facile argomentare che *Lao-hün* era propenso a crederla inutile. Ecco come espone un commentatore il luogo del testo risguardante cosiffatto soggetto: — « Questo capitolo si pro« pone di dimostrare l'inefficacia delle leggi penali. Se il « popolo temesse da vero la morte, il timore di quella « potrebbe trattenerlo dal mal fare. Ma invece i delitti « aumentano, quanto più aumentano i gastighi e le ese« cuzioni capitali. Chi più de' principi della dinastia dei « *Thsin* usò supplizi atroci per frenare i rivoltosi e i « ribelli?; e qual numero di ribelli e di masnadieri ci « fu maggiore, che in que' tempi sventurati? Il popolo « non teme la morte; perchè dunque spargere inutil« mente il sangue, quand'esso non giova a ristabilire « l'ordine e la tranquillità nello Stato? Il Cielo soltanto « è arbitro sapiente della vita degli uomini; come sol« tanto il boscaiolo esperto può tagliare gli alberi della « foresta. Se tu vorrai fendere il tronco d'un albero, « senza saper tener l'ascia in mano, correrai rischio di « tagliarti un piede. I principi non sanno distribuire la « morte: sono boscaioli inesperti che fallano i colpi a lor « danno ».[1]

Altri pensieri risguardanti il governo, i quali io non starò ad arrecare qui, si trovano nel *Tao-tê-king.* Ce ne son de' bizzarri, e ce ne sono de' veramente giusti; ma tutti addimostrano la singolarità dell'ingegno di questo filosofo. Riferirò due soli passi, per terminar l'argomento, che meritano d'esser conosciuti. — « Colui che vuol go« vernare un popolo, deve far come chi vuol friggere un « piccolo e delicato pesciolino ».[2] Il commentatore si

---

[1] *Tao-tê-king,* cap. LXXIV e commento.
[2] *Ibidem,* cap. LX.

prende la pena di spiegare questa stravagante similitudine. — « Quando alcuno cuoce un pesce piccolino, egli « dice, non fa come quando ne cuoce uno grosso: non « gli leva cioè le interiora, e non gli toglie via le scaglie; « ma lo mette intero intero nella padella, e lo rivolta « con la massima delicatezza, per non lo sciupare ». — E altrove si trova scritto: — « I principi e i re, a guardar « bene, non esistono. Principe e re son nomi collettivi « di Popolo; come Cocchio è il nome collettivo di tutti « i diversi pezzi che lo compongono. Se tui fai attenzione « a' pezzi, avrai le ruote, il timone, l'asse, i mozzi e « va' dicendo, ma non avrai il Cocchio; se fai astrazion « delle parti, allora avrai il Cocchio. Il quale per quanto « bello e magnifico sia, non è tale, che per l'unione di « molte cose piccole e umili, di nome diverso ».[1]

§ 5. — In mezzo alle pagine di *Lao-tse,* le quali siamo andati ora sfogliando, e dove si alternano paradossi e verità incontrastabili, pensieri or bizzarri or giusti, concetti fanciullescamente ingenui e osservazioni acute e sottili, in mezzo a tutto questo non mancano belle massime morali, che appaiono come necessario ornamento degli ottantun capitoli che compongono la detta scrittura.

Innanzi tratto è da avvertire, che il nostro filosofo si addimostra nemico de' desiderii e della carne, da quanto il religioso *Gâutama* e tutti gli asceti, che menarono vita contemplativa sulle rive del Gange. Confucio e Mencio, al pari d'ogni solenne maestro di morale, furono anch'essi nemici delle concupiscenze; ma eglino vogliono il governo delle passioni e de' sentimenti; quegli altri ne vogliono la morte.

Il *Tao,* che è il *non-essere* e il *non-operare,* è na-

---

[1] *Tao-tê-king,* cap. XXXIX e commento.

turalmente ancora senza desiderii;[1] e il savio che vuol possederlo, deve spogliarsi al tutto d'ogni concupiscenza:[2] anzi abbiam visto, che nemmeno è permesso il desiderio d'acquistarlo.[3] « Con pochi desiderii ci avviciniamo al « *Tao*, con molti ce n'allontaniamo.[4] Per la qual cosa, « siccome l'uomo che si dà allo studio ogni giorno aumenta « in sapere, così chi si dà al *Tao* diminuisce ogni giorno « la propria energia: diminuisce, diminuisce fin che ar- « riva all'*inazione* assoluta.[5] Allora l'uomo gode perfet- « tissima quiete ».[6]

La distruzione assoluta del desiderio nel cuore umano è in vero soltanto inculcata a colui che vuol diventar « Santo », che vuol giungere all'apice della perfezione taose. Ma anche gli uomini sommamente pii s'arrestano spesso prima d'arrivare alla santità; la quale, in ogni religione, costa pel solito troppe privazioni delle cose del mondo, in cui si vive. Per questi cotali che si contentano d'esser solamente buoni, lasciando agli altri la santità, vi sono massime, le quali essi devono aver molto a caro. Il nostro filosofo, per esempio, raccomanda di contentarsi del proprio stato: cosa che si sa benissimo, ridetta tante volte, ma che non è ripetuta mai abbastanza. Raccomanda ancora, a chi vuol vivere fuor degl'impicci, di cui son seminate tutte le vie del mondo, di non uscir mai da una condizione modesta. L'aurea mediocrità! cosa anch'essa conosciutissima per buona; ma che anch'essa non è mai apprezzata abbastanza, nè abbastanza lodata. — « Non v'è

---

1 *Tao-tê-king*, cap. XXXIV.
2 *Ibidem*, cap. LXIV.
3 Vedi pag. 488.
4 *Tao-tê-king*, cap. XXII.
5 *Ibidem*, cap. XLVIII.
6 *Ibidem*, cap. XXXVII.

« maggior male che darsi a desiderii smodati; maggiore « sventura che non bastare a sè stesso. Chi si contenta di « quel che ha, non sarà mai infelice ».[1] — « Fuggi gli « onori, la gloria, le passioni, i piaceri, come i tuoi più « grandi nemici ».[2] — E poi altre massime di simil genere, che io tralascio. Ma non voglio però tralasciare alcuni pensieri morali, co' quali mi par terminar bene questo capitolo.

« Le grandi passioni son fonte di grandi dolori ».[3]

« L' umiltà è la virtù che maggiormente esalta « l' uomo ».[4]

« Rendi bene per male ».[5]

« Provvedi ad arrestare il male prima che esso sia « veramente tale; sta' in guardia a frenar le passioni, « appena appena ti agitano ».[6]

« Non imprendere cose grandi e difficili a un tratto: « comincia dalle agevoli e dalle piccole, e procedi con « costanza. Una vigorosa quercia è nata da una radi« chetta come un capello; un' altissima torre è sorta da « una manciata di terra; un viaggio di mille miglia è « incominciato con un passo ».[7]

« Qual cosa stimi più, te stesso o la tua fama? Qual « cosa pregi più, la tua persona o le tue ricchezze? Se « ami più te stesso, e se dài più prezzo a te che a' tuoi « danari; perchè corri continuo rischio di perderti, per « acquistare e gloria e ricchezze? ».[8]

---

1 *Tao-tê-king,* cap. XLVI.
2 *Ibidem,* cap. XIII.
3 *Ibidem,* cap. XLIV.
4 *Ibidem,* capitoli LXI, LXVI, LXXVIII.
5 *Ibidem,* cap. LXIII.
6 *Ibidem,* cap. LXIV.
7 *Ibidem,* cap. LXIII, LXIV.
8 *Ibidem,* cap. XLIV.

Alcuni passi del libro di *Lao-tse*, che io ho lasciati fuori, darebbero occasione ad alcune questioni; le quali, anche se riescisse a noi di risolvere, il che siam lontani dal credere, richiederebbero molto più tempo e più spazio, di quello che oramai è a nostra disposizione. Rimettendo ciò ad altra occasione, nel capitolo seguente porremo termine a questa rapida esposizione del sistema taose, con la disamina d'un altro testo, che nella letteratura sacra de' seguaci del *Tao* tiene il secondo posto.

Capitolo XI.

Della Morale taose. — Il *Kan-yin-phien.*

I commenti al libro di *Lao-tse* sono moltissimi. Stanislao Julien ne cita sessantaquattro; de' quali ventitrè dovuti ad autori taosi, e fra questi tre imperatori: *Wu-ti* (102-550 d. C.) e *Kien-Wên-ti* (550-551 d. C.) de' *Liang*, e *Hsüan-Tsung* de' *Thang* (713-756 d. C.); sette scritti da autori buddhisti; e trentaquattro, da letterati della scuola confuciana. I commenti de' letterati ortodossi non tendono ad altro che a svisare la dottrina taose, e ad abbattere il sistema filosofico di *Lao-tse;* i commentatori delle altre scuole, oltre ad illustrare e a chiarire il testo del *Tao-tê-king,* intendono anche alcuna volta a metter d'accordo gl' insegnamenti che sono esposti in quella scrittura, con quegli delle scritture classiche e canoniche, e singolarmente poi con le scritture buddhiche. Il più celebre e il più antico tra quest' ultimi è forse *Su-Céh* cognominato *Tse-yu,* che fioriva nel dodicesimo secolo della nostra èra. Costui all' età di quarant' anni fu esiliato dal suo paese e mandato a *Yun-ceu,* dove allora

erano assai conventi buddici. Stretta egli amicizia con uno di quei monaci, uomo molto dotto e pio, insieme con esso discuteva sovente di filosofia; e in siffatte discussioni il monaco esponendo gl' insegnamenti di *Çàkyamuni*, e *Su-Cêh* paragonandoli con quegli dei filosofi Cinesi, gli pareva di trovarvi grande rassomiglianza. Allora si mise a commentare il libro di *Lao-tse;* e a mano a mano ch' egli andava avanzando nell' opera, leggeva quel che aveva scritto, al monaco buddhista; il quale a sua volta s' accòrse di tanta analogia tra la dottrina del *Tao* e quella di *Câkya,* che ne faceva le meraviglie. « Ritor- « nato dipoi alla capitale, così narra lo stesso *Su-Cêh,* « per vent' anni continui mi adoprai a correggere e am- « pliare il commentario; e non accadde che io trovassi « un passo del mio testo, il quale non rispondesse del « tutto ad altro passo delle scritture buddhiche. Ma tra « gli uomini del mio tempo non c' era nessuno, col quale « potessi io disputare intorno a così alto soggetto ».[1]

---

[1] S. Julien: *Le livre de la voie et de la vertu*, p. XLIII. *Su-Cêh* dà queste notizie intorno a sè stesso e al suo commento, nella prefazione al medesimo.

L'edizione commentata da *Su-cêh*, dalla quale il Julien ha tolte le dette notizie, porta il titolo di *Tao-tê-king-kiai* « Cette édition, dice il dotto sinologo francese, a été publié en 1089 par *Sou-tche* ou *Sou-tong-po* appelé plus souvent *Sou-tseu-yeou*, qui a été l'un des écrivains les plus célèbres de la dynastie du *Song* ». Si avverta che *Sou-tong-po* (*Su-Tung-pho*, secondo la nostra trascrizione) è il nome del fratello maggiore di *Sou-tseu-yeou* (*Su-Tse-yu*); e i due nomi non sono epiteti dati ad una stessa persona. I due fratelli erano entrambi valenti poeti e letterati; nativi di *Mei-ceu* in provincia di *Sse-chuan*. Il maggiore chiamavasi di nome *She*, di cognome *Tse-cên* (e con siffatto cognome lo cita anche il Julien), e di soprannome *Tung-pho;* il minore, che è l' autore del commento a *Lao-tse*, si chiamava di nome *Cêh*, di cognome *Tse-yu*, e di soprannome *Ying-pin: Su* è il casato.

Su-Cêh s' era anche accinto a illustrare alcuni libri classici; i quali trovò che avevano essi pure molta analogia con gli scritti di *Lao-tse*. Insomma, secondo quel che afferma anche *Cu-tse*,[1] il fine che si propose questo filosofo, fu di tentare l' unione delle dottrine del Confucianesimo e del Taoismo, per metterle poi in armonia con le teorie buddhiche. Questa unione, o meglio questa confusione delle tre dottrine, avvenne in fatti; ma non tanto per opera di *Su-Cêh*, quanto per opera di quel gran manipolatore di credenze religiose, che è il volgo. Tale unione e tale accordo, negati da' seguaci della scuola de' letterati, sono pienissimi nella odierna religione taose; e il libro che ora stiamo per esaminare, che è il testo più importante dopo il *Tao-tê-king*, ce ne porgerà la prova.

L'autore di quest'operetta, che s' intitola *Thai-shang-Kan-ying-phien*, è sconosciuto. In Europa si tenne per alcun tempo che fosse scrittura di un certo *Wang-siung*; ma uscita per le stampe la traduzione del Julien, ivi si corresse l' errore, nel quale incorse il traduttore antecedente. Parecchi taosi hanno commentato questo libriccino; la cui pubblicazione e la diffusione son tenute in Cina opere meritorie, in virtù delle quali il Cielo perdona agli uomini molti peccati: e spesso accade che diverse pie persone si uniscono per supplire alle spese occorrenti all' edizione del volume, dove non si tralascia di ricordare con onore i loro nomi.

Il testo è di frequente accompagnato, oltre che da un commento, da una raccolta di qualche centinaio di novelle, le quali vogliono addimostrare con l' esempio la veracità delle sentenze morali, alle quali stanno come illustrazione. Il Julien ha tradotta in francese una di que-

---

[1] Citato nel *Wên-hsien-thung-khao*, lib. 211, f, 11 v.

ste edizioni, che contiene quattrocento di tali storielle, aneddoti o favole;[1] e ha procurato così agli studiosi delle dottrine religiose dell'Oriente un libro importantissimo per la conoscenza della religione popolare del *Tao;* libro che anche a noi servirà per compilare il presente capitolo.

Il titolo del testo cinese è, come dicemmo, *Thai-shang-Kan-ying-Phien;* ed esso medesimo ci dà schiarimenti e sul titolo e sull'indole dell'opera. Ed ecco quel che dice: « *Thai-shang,* l'Altissimo, è l'epiteto che vien dato da' Taosi alla persona ch'essi più d'ogni altra venerano, cioè a dir *Lao-tse.* — Le azioni degli uomini, buone o cattive, commuovono gli spiriti del Cielo e della Terra: ora, questa commozione, questo sentimento che provano i detti esseri soprannaturali a veder le opere dei mortali, viene espresso, nel titolo, con la voce *kan.* La retribuzione poi che gli spiriti del Cielo e della Terra inviano agli uomini in ricompensa o punizione delle loro opere, si chiama *ying. Phien* vuol dir libro o capitolo ».

« La felicità o la sventura, dice l'Altissimo (*Lao-tse*), non dipendono dal destino; l'uomo solo, con la propria condotta, può procurarsi o l'una o l'altra. La ricompensa e la pena succedono alle buone o alle cattive azioni, come l'ombra segue il corpo; la quale è in ragion della forma di quello ».

« Per la qual cosa su nel Cielo e quaggiù in Terra vi sono diversi spiriti, che hanno ufficio d'osservare attentamente le colpe de'mortali; e quindi tolgono tante centinaia di giorni di vita, secondo la gravità del peccato, a

---

[1] KHAN-ING-PIEN, *le* LIVRE DES RÉCOMPENSES ET DES PEINES, *en Chinois et en Français, accompagné du quatre cents légendes, anecdotes et histoires, qui font connaitre les doctrines, les croyances et les moeurs de la secte de Tao-sse.* Paris, 1835.

colui che lo ha commesso. In Cielo vi sono tre magistrati e cinque sovrani deputati a quest' ufficio;[1] in Terra vi sono gli spiriti delle « Cinque montagne sacre ».[2] Percorron eglino per ogni verso il mondo; e notano, da un lato esattamente le cattive azioni della gente, dall' altro i giorni e gli anni che essi diminuiscono all' esistenza de' peccatori. Egli accade, che il giorno de' conti si trova, per esempio, che i tali e i tali altri peccatori hanno esaurito, a forza di cattive opere, il termine assegnato alla vita umana. Allora la fiamma vitale si spegne, e il corpo muore; e il peccatore discende nell' altro mondo, dove lo aspettano tre sorta di pene (*san-tu*). O divien bestia da soma, o demonio di continuo divorato dalla fame: oppure è condannato a' supplizi dell' inferno.[3] Quando poi i periodi di cento giorni, tolti a ragion delle colpe, come s' è detto, sono in tal numero, che, a conti fatti, si trova che la durata della umana esistenza non può pagare il debito del peccatore verso il Cielo; allora le pene ricadono sopra i figliuoli o sopra i nipoti; i quali pagano il fio de' delitti de' loro padri e de' loro avi.

Oltre a' sopraddetti personaggi sono deputate a questo ministero anche le stelle dell' Orsa maggiore;[4] le quali,

---

[1] I tre magistrati sono *Tse-wei-ti-kün*, che concede la felicità; *Tsin-ling-ti-kün*, che perdona le colpe; *Yang-keu-ti-kün*, che libera dalle disgrazie. I cinque sovrani sono: 1° *Tsing-ti-ling-wei-niang*, 2° *Ci-ti-ci-piao-niu*, 3° *Huang-ti-han-cu-niu*, 4° *Pe-ti-pe-cao-kü*, 5° *He-ti-hsie-kuang-ki*.

[2] Vedi pag. 431, nota 1 (20).

[3] Il concetto dell' inferno e delle pene inflitte a' peccatori nell' altra vita, i Taosi lo presero dal Buddhismo.

[4] Sono gli spiriti che i Cinesi chiamano *San-tai*, le « Tre eminenze », che nel Cielo sono rappresentati dalle tre coppie di stelle, segnate $\iota\ \varkappa$, $\delta\ \mu$, $\nu\ \xi$, dell' Orsa maggiore; e lo spirito *Pe-teu-*

stando proprio sopra le nostre teste, sono nel caso di ben sorvegliarci.

Ma come se ciò fosse poco, nella propria lor casa i Cinesi hanno uno spirito, che di continuo gli tien d'occhio, e registra a una a una le male azioni de' membri della famiglia; e quando è arrivato l'ultimo giorno del mese, sale al Cielo, e fa il suo rapporto a quell'eccelso tribunale. Questo referendario degl' Iddii, a cui non sfugge nulla, per quanto segreto, di ciò che fanno i miseri mortali, si chiama *Tsao-shên* « Genio del Focolare ».

Ma ciò neppur basta; non basta all'inquisizione celeste questo guardiano giusto, ma severo, insinuato nelle pareti domestiche. Ogni Cinese ha dentro al suo corpo, non uno, ma tre spiriti, che osservano tutti i suoi pensieri, le sue parole, le sue opere. Affermano alcuni, che siffatti spiriti stanno uno nella testa, un altro nello stomaco, il terzo nel ventre. Si chiamano *San-she,* e salgono al tribunale celeste, a far la relazione dei falli commessi dall'individuo, in cui dimorano, il giorno trentesimo quinto (*kêng-shên*) del ciclo: giorno stabilito, da' supremi giudici, per esaminare la condotta de' mortali, durante i sessanta giorni, di cui si compone il ciclo cinese. Ma siccome questi spiriti, che abitano in noi stessi, non potrebbero abbandanare il corpo dove stanno, senza lasciarlo privo di vita, approfittano del sonno degli uomini; e a quel modo addormentati li lasciano, senza che essi se n'avveggano, corrono a riferire in Cielo, e poi tornano d'onde partirono.

---

shên-kün, che presiede a quella parte di cielo detta *Tse-ki.* Questi Geni sono quelli che specialmente regolano e dirigono la durata della vita umana. *Pe-teu* è una costellazione di sette stelle che rispondono alla α, β, γ, δ, ε, ζ, η della Grande Orsa.

Il *Kan-ying-phien,* benchè libro appartenente alla scuola taose, dimostra grandissima venerazione per tutt'e tre le religioni che si professano in Cina. Le scritture buddhiche, gli *Wu-king* e i *Sse-shu* della scuola confuciana sono citati, nel sopraddetto volume, come autorità incontrastabili, per confortare alcuna massima o alcun comandamento. E tra gli altri precetti uno appunto prescrive special rispetto a' savi e a' santi uomini, i quali con le loro opere e le loro virtù sono stati la gloria dell'una o dell'altra di quelle tre dottrine: « inquanto chè, « dice il testo, benchè le religioni de' Letterati, de' Bud- « dhisti e de' Taosi siano tra loro differenti, tutte hanno « però un medesimo fine, quello di far l'uomo virtuoso « ed onesto ».

Il rispetto che ogni buon cinese deve alla memoria degli uomini, i quali si resero celebri in alcune di queste tre dottrine, lo deve anche alle opere che eglino scrissero; e distruggere alcuna di esse è delitto gravissimo, che gl'Iddii non mancano mai di punire severamente. « Anche la carta scritta o stampata, dice il nostro testo, « la quale può contenere spesso qualche bella massima « di morale, è peccato adoprarla a certi usi, o calpe- « starla per la strada, invece di raccoglierla e con- « servarla con rispetto: e se non lo facciamo ci ren- « diamo così colpevoli, come se direttamente si fosse fatto « affronto ai savii e ai santi ». Il *Kan-yin-phin* reca alquante storielle che stanno a dimostrare la veracità di quella sentenza; e nelle quali si fa conoscere la ricompensa che ebbero coloro che strettamente osservavano il precetto di rispettare i libri e la carta stampata; e quali crudeli punizioni ebbero coloro, che operarono il contrario. « Anc' oggi », così la citata scrittura termina il paragrafo che si riferisce a questo soggetto, « anc' oggi

« vi sono di quelli che conservano accuratamente i fogli « a stampa; ma li conservano per impastarli alle fine« stre, o per rinvoltarvi quel che loro abbisogna. Co« storo è come se ne facessero altro pessimo uso; e « possono esser certi che il Cielo li punirà come si me« ritano ».[1]

Un altro comandamento del *Kan-yin-phin* prescrive di non inculcare nel popolo false dottrine: alla lettera « Dottrine sinistre » (*tso-tao*); « le quali abbracciano », dice il nostro testo « tutti quegl' insegnamenti che si di« partono da' tre sistemi religiosi nominati di sopra; e « che non son nemmeno compresi nelle Nove scuole o « *Kiu-liu* ».[2] Si portano specialmente a esempio i disordini avvenuti nell' Impero a cagione di *Cang-kioh,* nel secondo secolo, e di *Liu-Fu-thung,* nel quattordicesimo dell' èra volgare. Il primo di essi, dopo aver praticato per molti anni la scienza occulta dei Taosi, si pose a capo, insieme col fratello *Cang-Pao,* d'una nuova setta che fu chiamata de' « Cappelli gialli » (*Huang-kin*); la quale dopo aver messo a soqquadro varie province, riuscì a impossessarsi per poco di tutta la Cina settentrionale. L' altro, *Liu-Fu-thung,* apparteneva alla setta chiamata del « Giglio bianco » (*Pe-lien-kia*); il cui capo, avendo dato a credere che Buddha era sceso in terra a riscattare il popolo dalla tirannide de' Mongoli, sollevò le province di *Shang-tung,* di *Ho-nan* e di *Kiang-nan.* E *Liu-Fu-*

---

1 Julien, pag. 223-227.

2 Sono: 1° Scuola de' letterati, *Jü-kia-liu;* 2° Scuola taoistica, *Tao-kia-liu;* 3° Scuola degli oroscopi, *Yin-Yang-kia-liu;* 4° Scuola di giurisprudenza, *Fa-kia-liu;* 5° Scuola di diplomatica, *Ming-kia-liu;* 6° Scuola de' seguaci di *Meh-tse* (vedi pag. 395), *Meh-kia-liu;* 7° Scuola di politica, *Tsung-Huang-kia-liu;* 8° Scuola mista, *Tsa-kia-liu;* 9° Scuola d' agricoltura, *Nung-kia-liu.*

thung, alla testa degl'insorti, intorno al 1350, tentò di abbattere la dinastia degli *Yüan*, per mettere in trono un preteso discendente de' *Sung*.

Il libro, di cui ora discorriamo, per quanto predichi la morale più rigida, non per questo consiglia il popolo a esser fanatico, bigotto, e troppo assiduo frequentatore delle chiese; e cita anzi come savissima la grida promulgata da un certo sovrano, la quale, fra le altre cose, diceva: « Siate buoni padri di famiglia, buoni figliuoli, buoni « sudditi; dominate le passioni, guardatevi dal vizio, pra- « ticate più che sia possibile la virtù, e non vi curate « d'altro ». E l'autore del libro, per suo conto, seguita a dire: « Coloro che con false dottrine ingannano la gente « sono ben-meritevoli di mille morti; ma non sono eglino « colpevoli altrettanto que' capi di famiglia che permet- « tono alle loro mogli e alle loro figliuole d'andare sem- « pre in chiesa, a tutte le feste; e per di più a sentire « i discorsi di certi predicatori, i propositi de' quali sono « una continua offesa alla morale, al buon senso, e alle « istituzioni della nazione? ».[1]

Veniamo ora ad esporre la morale della religione taose, secondo che si ricava dalla citata scrittura, la quale può riguardarsene il còdice. La morale del Confucianesimo, che si fonda su' doveri degli uomini, vi è naturalmente compresa. Un precetto del nostro testo condanna specialmente come colpa gravissima il non praticare nessuna delle « Sei virtù cardinali », *Lu-shun;* le quali, come dicemmo a suo luogo, sono: pel principe la giustizia, pe' ministri la rettitudine, pe' genitori la tenerezza e l'amore, pe' figliuoli la pietà e l'ubbidienza, l'affetto tra fratelli, e il rispetto pe' superiori.[2] Ma oltre a queste

1 Julien, pag. 422-423.
2 Julien, pag. 398-399.

virtù, che tutti, secondo il loro stato, sono in obbligo di osservare, l'uomo per essere chiamato veramente buono e virtuoso ha da mettere in pratica ventitrè precetti e comandamenti, i quali formano la prima parte del *Kan-yin-phien*. La perfetta osservanza di questi ci rende degni, dice il testo, del rispetto e della stima di tutti gli uomini e della sollecita protezione del Cielo. Inoltre, un cosiffatto uomo godrà sempre d' ogni sorta di felicità, gli spiriti malefici staranno lontani da lui, mentre gli Dei saranno sempre pronti a soccorrerlo; per la qual cosa, in tutto quel ch' egli imprenderà a fare, non mancherà di riuscir perfettamente. Ma c' è anche di più: per la pratica delle sopraddette buone azioni potrà giungere a diventare uno spirito immortale (*Sien-shên*);[1] inquantochè, un celebre Taose, venerato tra gli Iddii, chiamato *Tung-hsieng-sse-ming*, dice: « Se un uomo dotato di perfetta rettitudine e somma pietà verrà oggi a morte, risusciterà domani fra gli eterni ».[2] Ora, per diventare uno spirito immortale del Cielo (*Thien-sien*), di quelli che s' innalzano e volan per l'aere, ci vogliono tremila opere buone; per diventare uno spirito immortale in Terra, ce ne vogliono trecento. Se un uomo fa un'opera buona, tutti gl'immortali gliene tengono un gran conto; se ne fa dieci, gl' Iddii gli accrescono la vita di cento giorni; se ne fa cento, il Dio *Tung-hoa* ne scrive il nome in su i registri celesti. Se ne fa poi mille, la felicità, di cui egli godrà in vita, si estenderà anche alla sua famiglia fino alla settima generazione; e se ne fa dieci mila, in pieno giorno potrà volare al Cielo.

Arreco qui sotto i ventitrè precetti che deve praticare l' uomo che vuol dirsi virtuoso. Ad alcuni di questi, come a quelli che verranno in appresso, ho aggiunta in nota al-

---

1 Vedi pag. 456.
2 Julien, pag. 115-130.

cuna considerazione o schiarimento, che era nel commentario, e che m'è parso venir bene in taglio.

1. Se la via è buona, procedere spedito; arrestarsi, appena che si apre dinanzi la via del vizio.
2. Non calcare il sentiero della perversità.
3. Non credere di poter nascondere i peccati nel segreto della propria casa e del proprio cuore.
4. Sforzarsi di crescere in virtù e in merito.
5. Esser compassionevoli verso gli animali.[1]
6. Esser fedele al principe, pio co' genitori, amorevole co' fratelli, rispettoso inverso i superiori.
7. Procurare d'esser agli altri esempio di onestà e rettitudine.
8. Esser pietoso verso gli orfani, compassionevole con le vedove.
9. Esser rispettoso co' vecchi, e tenero co' fanciulli.
10. Non far male a nessuno: neppure agl'insetti, nè alle erbe, nè agli alberi.[2]
11. Compatire la sventura altrui.
12. Rallegrarsi del bene degli altri.
13. Soccorrere i bisognosi.
14. Accorrere in aiuto di chiunque sia in pericolo.
15. Rallegrarsi o affliggersi del bene o del male degli altri, come se fosse nostro proprio.

---

[1] Il Commento dice: « Non si deve amare soltanto gli uomini, « ma anche gli animali. Essi, per quanto piccolissimi possano es- « sere, tutti hanno vita, la quale amano potentemente per istinto, « e grandemente temono la morte. Non conviene perciò ucciderli « senza cagione, come inconsideratamente fanno i più degli uomini ».

[2] Il Commento dice: « Anche le piante, benchè prive di mo- « vimento, hanno in sè stesse il principio vitale, che vien loro dal « Cielo e dalla Terra. Offender le piante è come offender il Cielo « e la Terra, che hanno dato la vita a tutte le creature ».

16. Non svelare i difetti e le imperfezioni altrui.
17. Essendo da più d'alcuno, non prevalersene a suo danno.
18. Procurare di arrestare il male, e dar sempre impulso al bene.
19. Esser generoso con gli altri, parco con sè stesso.
20. Non indignarsi per le offese.
21. Temere i beneficii e i favori del potente.
22. Beneficare senza chieder ricompensa.
23. Dopo aver dato a qualcuno alcuna cosa non mostrarsene pentito.

La seconda parte del *Kan-yin-phien* è formata di circa centosessanta precetti proibitivi, che accennano ai peccati che l'uomo può in diverse occasioni commettere. Sono tutte quelle cattive azioni, di cui gl'Iddii celesti, le stelle dell'Orsa maggiore, il Genio del focolare domestico, e i tre spiriti che abitano nel corpo umano, con ogni sollecitudine tengon conto, per punire il peccatore che le commette. La punizione sta nel levare, come sopra notammo, dalla durata della vita umana tanti periodi di cento giorni (*Suan*) pei falli leggeri, o periodi di dodici anni (*Ki*) pe' gravi. Ed è da avvertire, che l'uomo è riguardato colpevole di peccato, non solo quando arriva a commetterlo, ma appena ne ha concepito o il desiderio o l'intenzione. Ma se l'uomo ha commesso peccato, e che in cuor suo ne provi sincero pentimento, e desiderio ardente di farne ammenda, può essere dagli Iddii perdonato; sì che la pena che eragli stata decretata nel gran libro dal tribunale celeste, può venir cancellata, e convertita anche in bene, se egli continua nella via della virtù.

Ora ecco le centosessanta colpe, che dannano gli uomini a maggiore e minor pena, come s'è detto. Invece di riferirle nell'ordine, in cui son disposte nel testo, le

ho radunate secondo la loro indole e natura, ordinandole in sette classi, come si potrà vedere.

I. — *Colpe che riguardano i doveri del proprio stato, o i parenti e i congiunti.*

Imprecare contro a sè e contro agli altri. (144)[1]
Disobbedire e mancar di rispetto al padre, alla madre e al fratello maggiore. (90, 104, 139)
Divulgare i segreti del principe e quelli de' genitori. (5)
Divulgare i difetti del padre e della madre. (11)
Non star d'accordo tra marito e moglie. (134, 135)
Dare il mal'esempio in casa alla moglie e a' figliuoli. (138)
Mostrarsi sempre collerico, disputando co' propri congiunti. (131)
Non curare i parenti prossimi, e prediligere invece i lontani. (112)
Mancar di rispetto a' maestri, o covare mal'animo verso di loro. (6, 89)
Calunniare i condiscepoli. (9)
Essere insubordinato verso coloro, di cui stiamo al servizio. (7)
Ribellarsi agli ordini de' superiori. (141)
Adulare i superiori per entrare nelle loro grazie. (17)
Nuocere a' propri sottoposti, per acquistarsi merito appresso coloro che son da più di noi. (16)
Andare a cercar le minuzie per aver occasione di molestare i nostri inferiori. (97)
Aiutare gli altri a fare il male. (56)
Commettere infanticidio. (118)[2]

---

[1] I numeri fra parentesi stanno a indicare l'ordine, in cui son distribuite queste colpe nel libro del *Kan-yin-phien*.

[2] « L'uomo veramente umano di cuore ha sentimenti comuni « con quelli del Cielo e della Terra, e si guarda dall'uccidere il

II. — *Colpe che riguardano in generale la condotta degl' individui, o prave qualità individuali.*

Essere incapaci a conoscere quel che è lecito a farsi, e quel che non è. (15)
Conoscere il bene e non farlo. (34, 111)
Conoscere le proprie colpe e non correggersi. (33)
Stimar la malvagità prova di sottigliezza d' ingegno. (2)
Concepire ingiusti sospetti; e operare contrariamente alle regole della probità. (1)
Darsi inconsideratamente a' piaceri della vita. (96, 119)
Amare smisuratamente il vino. (130)
Uomo, non aver lealtà nè fede; donna, mancar di dolcezza e rassegnazione. (132, 133)
Abbandonarsi alla violenza del proprio carattere, e volersi imporre con la forza. (51)
Essere inumano e crudele. (3, 12, 70)
Esser doppio di cuore. (143)
Apparire buono e compassionevole, e dentro esser perverso. (120)
Esser geloso e invidioso. (137)
Esser vantatore. (136)
Essere sconoscente de' beneficii ricevuti. (18)

« più piccolo e il più debole degli animali. Quanta più gran colpa « sarà dunque quella d' uccidere un fanciullo dell' uno o dell' altro « sesso! Vi sono delle donne che per nascondere i loro illeciti « amori procurano di distruggerne il frutto che ne portano in « seno; vi son de' poveri che non avendo di che mantenere una « numerosa figliuolanza, uccidono i bambini appena nati, quando « non possono altrimenti farli nascere immaturi e morti. Sono « questi i più gran delitti, di cui l' uomo possa rendersi colpevole ». Commento.

Covare continuo rancore pe' torti che alcuno ci ha fatti. (19)

Nascondere le proprie imperfezioni e i propri vizi. (66, 48)

Calunniare gli uomini dabbene, e dir male degli uomini di merito. (4, 67, 108)

Lasciar credere d'aver fatto il bene quando non s'è fatto; o lasciar che la colpa di qualche nostro peccato ricada su altri. (35, 62)

Diffamare gli altri ed esaltare sè stessi. (109)

Accattar lodi non meritate. (65)

Essere ingiusto nell'amore e nell'odio. (145)

Parlare in un modo e pensare in un altro. (106)

Pronunziare ingiusti giudizii. (14)

Sfuggire per caso a un gastigo meritato, e dimenticar poi la vergogna d'averlo commesso. (62)

Intimorire la gente. (98)

Darsi inconsideratamente in braccio a' cattivi compagni. (102)

Cercare di ottenere più di quello che il destino ha stabilito che dovessimo avere. (117)

Ostinarsi a soddisfare, a tutti i costi, a' proprii capricci. (13)

Volere riuscire in imprese che non son da noi. (118)

Usare astuzia e frode per riuscire in un intento. (94)

Odiare e maledire coloro, che non hanno voluto assecondare qualche nostro disegno. (83)

Far cose di nessuna utilità. (142)

Inventar frottole, o usar frodi o artifizii. (10)

Prestare ascolto alle chiacchiere della moglie o della concubina. (103)

Tenere in non cale le cose vecchie, quando si hanno le nuove. (105)

Distruggere le messi in erba. (59)

III. — *Peccati contro la roba e gli averi altrui.*

Essere avidi della roba altrui, e cercar d'averla in qualunque modo. (92)
Desiderare di possedere quello che di buono o di bello hanno gli altri. (8, 129)
Appropriarsi qualcosa per forza, o chiedere quel che non c'è dovuto. (91)
Arricchirsi con mezzi illeciti, e poi menar vanto delle proprie ricchezze. (61, 125)
Arricchirsi con latrocinii e rapine. (93)
Rubare sul peso e sulle misure. (123)
Adulterare le merci di buona qualità. (124)
Prendere imprestito e non rendere. (117)
Desiderare la morte di coloro, a cui siamo debitori di danaro. (82)
Procacciar d'avere gli ufficii che hanno gli altri. (25)
Carpire quello che altri ama. (55)
Esporre altri in un pericolo per salvar sè stessi. (45)
Cercare il proprio utile a danno altrui. (46)
Frodare dando cattiva roba in cambio di buona. (47)
Appropriarsi la gloria, frutto dell'ingegno altrui. (49)
Tendere agguati per ingannare i semplici o gl'ignoranti. (8, 127)
Desiderare che i possessori di grandi ricchezze le perdano o le dissipino. (80)
Far mangiare agli altri alimenti infetti. (121)

IV. — *Colpe che si posson commettere singolarmente nel modo di condursi con gli altri.*

Desiderare la sventura altrui. (43)
Adoprarsi che alcuno non colga i frutti del suo onesto lavoro, o la ricompensa dovuta al suo merito. (44)

Nascondere per invidia i pregi, che abbiamo riconosciuti in altri. (50)

Mettere in rilievo gli altrui difetti. (51)

Manifestare gli altrui segreti. (52)

Metter la discordia tra parenti. (54)

Esser cagione che si faccian liti e processi. (101)

Umiliare alcuno per poterlo più facilmente sottomettere e soggiogare. (58)

Obbligare gli altri a subire le conseguenze delle proprie male azioni, o delle proprie disgrazie. (64)

Deridere gli orfani e opprimere le vedove. (28)

Confondere gli altrui disegni, per impedir che un affare riesca bene. (77)

Mandare a monte un matrimonio. (60)

Sciupar gli arnesi da lavoro, per impedire agli altri di guadagnarsi il pane. (78)

Desiderare che a coloro, i quali sono arrivati al colmo della gloria e degli onori, si muti in peggio la sorte, e cadano in rovina. (79)

Attribuire alla mala condotta altrui l'altrui disgrazie. (84)

Prendersi beffe dell' altrui infermità. (85)

Frapporre ostacoli al conseguimento d'un fine, che si proponga alcuno, il quale per capacità e ingegno sia meritevole di conseguirlo. (86)

Procurar di rompere le dighe affine d'inondare le altrui proprietà; o appiccare il fuoco alle altrui case. (76)

V. — *Colpe che posson commettere singolarmente le persone che hanno qualche pubblico ufficio.*

Costringere persone ben nate a far mestieri vili. (126)

Caricare di troppo lavoro uomini o bestie. (74)

Punire o ricompensare fuor della giusta misura. (95)

Approfittare della propria forza e autorità, per opprimere o tormentare gli altri. (96)

Rovinar le famiglie per impossessarsi del loro patrimonio. (75)

Tener poco conto della vita de' sottoposti. (20)

Cercar d'impedire che la povera gente s'industri per guadagnarsi il pane. (36)

Dare ricompense a chi non se le merita. (22)

Infligger gastighi agl'innocenti. (23)

Lasciarsi indurre co' regali a violar le leggi. (29)

Per cagion privata tralasciar di fare alcuna cosa d'utile pubblico. (48)

Arrecar disordine e confusione nelle pubbliche amministrazioni. (21)

Dare il torto a chi ha ragione, e la ragione a chi ha il torto. (30)

Punire severamente i piccoli falli, alla stessa guisa che se fossero delitti. (31)

Inveire contro coloro, che sono condannati alla pena capitale. (32)

Procurare la morte d'alcuno, affine d'impossessarsi del suo. (24)

Trucidare i nemici che si arrendono e si sottomettono. (26)

Esiliare dallo Stato i savii e gli onesti. (27)

VI. — *Colpe che si possono commettere verso gli animali e le piante.*

Andare a caccia d'uccelli e di quadrupedi. (39)[1]

---

[1] « Quando gli uccelli e i quadrupedi errando lontani da' lor « nidi o dalle loro tane sono uccisi dalle frecce del cacciatore; « possono paragonarsi agli uomini, che, lontani dalle lor case, « sono uccisi da qualche masnadiero in sulla pubblica via. Perchè « non pensare alle famiglie che aspettano ansiose il ritorno de' loro

Distruggere i nidi degli uccelli; e tappare i buchi, dove stanno gl'insetti. (41)[1]

Costringere gl'insetti ad uscire da'loro nidi; e spaventare gli uccelletti che dormono su gli alberi. (40)

Uccidere le femmine pregne, o rompere le uova. (42)

Uccidere animali per cuocerli, senz'altro motivo che mangiarli. (32)[2]

Far perire gli alberi col veleno. (88)[3]

« cari? Gli antichi dicevano: Non uccidete gli uccelli che hanno « già tre primavere d'età: i loro figliuolini sono nel nido che « aspettano. E così è anche degli animali quadrupedi ». — Commento al *Kan-yin-phien.*

1 « I nidi sono come le case degli uomini; se voi le distrug- « gete, dove volete che i poveri uccellini depositino le uova, e al- « levino i bambini? I buchi sono come le porte delle nostre case; « se voi li tappate, non è come voler far morire una intera fami- « glia di bestioline innocenti? ». — Commento.

2 « Per offrir sagrificii, per nutrire i genitori malati o vecchi, « per fare onore a un ospite, non si può fare a meno d'uccidere « qualche animale domestico; inquantochè ciò viene prescritto dal « rituale. Ma se voi li uccidete per soddisfare alla vostra ingor- « digia o ghiottoneria, commettete peccato. Il *Li-ki* dice: — L'im- « peratore non uccida un bue senza motivo, un cortigiano non « uccida senza motivo un montone, un cittadino qualunque non « uccida un cane o un porco. Ogni volta che si ammazza un ani- « male domestico, si trasgrediscono le leggi canoniche. — Oggidì « vi sono tanti, che, per un sol desinare, uccidono parecchi animali « di diversa sorte. Vi è chi getta nella padella i gamberi e i pe- « sciolini vivi vivi; chi leva dal ventre materno l'animalino non « nato, per avere la carne più tenera. Tutto per soddisfare alla « gola; senza pensare che si commetton peccati, che tosto o tardi « il Cielo punisce severamente ». — Commento.

3 « I vecchi alberi spesso son luogo di ritrovo o di riparo ai « demonii e agli spiriti; se dunque a colui che li abbatte con l'ascia « accade sovente disgrazia; tanto più severamente il Cielo pu- « nirà coloro che col veleno fanno morire quelle piante ». — Commento.

Fare sciupìo di cereali. (73)[1]
Fare sciupìo di stoffa nel tagliare abiti o altro. (71)[2]

VII. — *Colpe che hanno del sacrilego, o che riguardano alcuna superstizione.*

Bestemmiare gl' Iddii; o mormorare contro il Cielo e contro gli uomini. (99, 100)
Giurar per gl' Iddii, della propria onestà. (129)
Prendere a testimoni il Cielo e la Terra, di qualche nostra azione illecita. (113)
Maledir la pioggia o il vento. (100)
Attirarsi addosso l' attenzione degli Dei, a cagion della nostra cattiva condotta. (114)
Mostrar disprezzo per le anime degli antenati. (140)
Pentirsi delle elemosine fatte. (115)
Oltraggiare coloro che praticano il *Tao* e la Virtù. (38)
Confonder la gente con false dottrine. (122)
Nascondere l' effige di qualcuno per procurargli maleficii. (87)
Saltare per di sopra a un pozzo, o per di sopra a un focolare. (116)[3]

---

[1] « Il Cielo ha dato il grano per nutrire il popolo; e noi dob« biamo tenerlo come cosa di grandissimo prezzo. Se noi lo lasciamo « sparso sulle vie; se lo facciamo marcire ne' granaii; se per caso « lo calpestiamo, ci attireremo la collera celeste; e le inondazioni « o la siccità ci ridurranno a morir di fame ». — Commento.

[2] « Un pezzettino di stoffa di seta costa la vita a moltissimi « filugelli; ecco perchè non si deve inconsideratamente sciuparla, « a rischio di commettere un gran peccato contro al Cielo ». — Commento.

[3] Il Commento ha: « L' acqua de' pozzi è necessaria alla vita « degli uomini; e inoltre i pozzi e i focolari sono sotto la prote« zione di certi speciali Dei. Traversando que' luoghi con un salto,

Saltar per di sopra agli alimenti ammucchiati in terra, o per di sopra a nn uomo sdraiato. (147)
Cantare o ballare l'ultimo giorno del mese (*Hui*), o l'ultimo giorno dell'anno (*La*). (150)[1]
Gridare o litigare il primo giorno del mese, o in su le prime ore del giorno. (151)[2]
Piangere, o sputare dalla parte di settentrione. (152)[3]
Cantare o piangere dinanzi al focolare domestico. (153)
Bruciar incenso con fuoco preso dal camino. (154)
Cuocere alimenti ardendo legna sudice. (155)

« non solo si fa offesa ad essi Iddii, ma si dimentica anche il rispetto che si deve a cose che son di somma importanza pel viver quotidiano. Si dice pure che non è lecito guardar giù nel pozzo, o sputarvi dentro, nè sedersi sopra la spalletta. È noto inoltre, che il « Dio del focolare », *Tsao-shên*, è uno de' cinque, a' quali si suole offrire i sagrificii domestici. *Lao-tse* ha detto: « Coloro che seguono la mia dottrina basta che sagrifichino al « Dio del focolare e agli antenati: ogni altro sacrificio è inutile ».

1 Nell'ultimo giorno del mese il Dio del focolare, *Tsao-shên*, sale in Cielo a render conto della condotta degli uomini; l'ultimo giorno dell'anno, gli Iddii del Cielo e della Terra esaminano i registri delle opere umane, per dare o punizioni o premi, secondo i casi.

2 Il Commento dice: « Tutti gli affari incominciano il primo « del mese; e le faccende giornaliere allo spuntar del giorno; per « la qual cosa il savio in que' tempi brucia profumi e onora gli « Iddii del Cielo e della Terra, e le anime de' defunti; e non si dà « nè alla gioia nè alla collera ».

3 Il Commento dice: « Il settentrione è il luogo, dove dimora « lo spirito dell' Orsa maggiore (vedi a pag. 499); e il Polo settentrionale è il perno del Cielo, da cui dipendono tutti gli Iddii « dell'universo. Piangere o lanciar acqua verso la parte di settentrione è fare insulto agli Dei; i quali per tal peccato ci « accorceranno la vita. Si badi ancora di non sputare o lanciar « acqua dalla parte d'oriente, in primavera; o in estate, dalla « parte di mezzogiorno; o d'occidente, in autunno ».

Levarsi nudo la notte. (156)[1]

Infliggere punizioni, mentre siamo in alcuno degli otto periodi detti *Pa-tse.* (157)[2]

Sputare, quando si vede una stella filante, credendo così di scongiurare le calamità. (158)

Additare l'arco baleno, specialmente quando è a oriente; la qual cosa porta di grandi disgrazie. (159)

Additare, senza il rispetto dovuto, il sole, la luna e le stelle. (160)

Fissar collo sguardo il sole o la luna. (161)

Andare a caccia la primavera, e bruciar le siepi per scovar gli animali. (162)

Bestemmiare o dir male parole essendo voltati a settentrione. (163)

Uccidere senza ragione le tartarughe o i serpenti. (164)[3]

---

[1] Il Commento dice: « Gli Dei passeggiano per tutto, anche « durante la notte; laonde, per rispetto a loro, non conviene le« varsi nudi, non ostante che sia buio ».

[2] Sono: 1° *Li-chun* (il 4 febbraio); 2° *Chun-fên* (il 21 marzo); 3° *Li-hsia* (il 6 maggio); 4° *Hsia-ci* (il 21 giugno); 5° *Li-thsiu* (l'8 agosto); 6° *Thsiu-fên* (il 23 settembre); 7° *Li-tung* (l'8 novembre); 8° *Tung-ci* (il 22 dicembre). Si suppone che in questi tempi lo *Yin* e lo *Yang* siano in evoluzione, e che nella natura come nel corpo umano si operi un cambiamento; e però si crede anche che applicando punizioni, come colpi di bastone o altre torture, il condannato non potrebbe reggere al supplizio, e morirebbe.

[3] La tartaruga e il serpente rispondono alla costellazione settentrionale *Hüan-wu;* e uccidere quegli animali sarebbe attirarsi di grandi sventure.

Capitolo XII.

Cenni intorno alla religione de' Giapponesi.[1]

§ 1. — Quando incominciammo questi Studii intorno alle religioni dell'Estremo Oriente, era nostro intendimento trattare alquanto distesamente della mitologia, delle credenze e del culto degli isolani del Nippon.[2] Ma gli argomenti de' passati capitoli ci parvero di tale importanza, che anche svolti incompiutamente, come gli abbiamo, ci hanno condotto tant'oltre, da occupare, in questo volume, parte di quel posto, che doveva dedicarsi alla religione de' Giapponesi. Per la qual cosa non darem che un cenno della dottrina, che si professa in quelle lontane regioni, attenendoci strettamente a quel che v'è di nazionale; inquantochè la Cina, avendo portata la propria civiltà nel Giappone, vi portò pure quelle credenze filosofiche e religiose, delle quali fino a qui abbiam ragionato. E per quanto possa essere soggetto importante di studio osservare il loro cambiamento, trasportate che furono in mezzo a quel popolo d'indole e di schiatta diversa, e i mutamenti che quelle stesse dottrine straniere apportarono alle indigene; pur tuttavia non potremo far ciò che di volo.

[1] Quel che diremo in questo capitolo, è cavato del tutto da un'importante scrittura del sig. E. M. Satow, segretario della Legazione inglese al Giappone, uno de' più valenti e dotti Yamatologi de' giorni nostri. Il libro è intitolato: *The Revival of pure Shintô,* Yedo, 1876, ed è il meglio che si abbia intorno a siffatto soggetto.

[2] *Nippon* o *Nihon,* da *Ji-pên* « luogo d'onde nasce il Sole », è il nome che i Cinesi danno al Giappone.

La religione che professavano i Giapponesi, prima che il Buddhismo, il Confucianesimo e il Taoismo fossero introdotti in quell'arcipelago, vien chiamata *Shin-tô:* nome che vale in nostra lingua « Dottrina degli Dei » o « Dottrina degli Spiriti »; poichè la voce *Shin* non è che la cinese *Shên,* che tante volte abbiamo avuto occasione di menzionare. *Shintô* non è dunque parola prettamente giapponese; ma appartiene a quella specie di dialetto cinese, che si mescolò all'antica e bella lingua di *Yamato,*[1] quando la scrittura e la letteratura dell'Impero di Mezzo passarono colà, che fu verso la fine del terzo secolo. L'espressione usata da' Giapponesi, quando in giapponese vogliono chiamar la fede de' padri loro, per distinguerla dalla dottrina del Buddha e di Confucio, è *Kamino mici,* che vuol dir medesimamente « Dottrina degli Dei ».

Ora innanzi tratto è di mestieri dire che cosa s'intenda per *Kami,* voce che noi abbiam tradotto « Iddio ». *Kami* è nome, col quale si chiamano tutti gli esseri di natura soprumana, tanto d'origine celeste, quanto d'origine terrestre, i quali si trovano menzionati nelle antiche scritture del Giappone; e viene anche dato agli spiriti, i quali si suppone abitino i templi consacrati a cosiffatti esseri. In appresso questi nomi si diedero anche agli uomini che addimostrarono straordinarie capacità: ed eziandio agli animali, alle piante, ai mari, ai monti, e a tutto quello che addimostra alcun che fuor dell'ordinario e del naturale. Fra gli uomini degni d'un siffatto titolo stanno in primo luogo i *Mikadi;* i quali nelle antiche poesie sono appellati *Tôtsu kami* «Iddii lontani»; con la quale

[1] *Yamato,* nome d'una delle più importanti province del Giappone, il quale è oggi usato pure per indicare tutta intera l'isola Nippon, la più grande dell'arcipelago.

espressione si vuol dire, che sono esseri, che di molto differiscono dagli umani. Ma oltre a cotali personaggi, si chiamano *Kami* ancora molti fenomeni e cose naturali, come per esempio il tuono, qualificandolo *Naru kami*, romoreggiante Dio; diconsi *Kami* il drago, i folletti (*Tengu*), le volpi o altri esseri, a cui venne attribuita potenza straordinaria. Ne' più antichi libri di mitologia si trova l'epiteto di *kami* tributato anche all'orso; e poi anche a certe piante, e certe foglie di alberi: i frutti del pesco vi sono chiamati *Ohokamudzuno kami.*[1] *Kami* è insomma l'appellativo con cui s'indica tutto ciò che si stima misterioso e imperscrutabile, allo stesso modo che viene usata la voce cinese *Shên;* quando esso è applicato a quelli enti soprumani, che esistevano durante la vita cosmogonica e teogonica del mondo nipponico, nulla ci vieta di designar coloro col nome d'Iddii; e così pure qualificare la loro numerosa figliuolanza.

Tutto quello che accade quaggiù, sì di bene e sì di male, è opera di questi Iddii; e l'azione dell'uomo sul procedere de' mondani eventi è di pochissimo valore. Gli Dei hanno deposto nel cuore degli uomini l'idea del bene, e il concetto di quel che è lecito farsi; e il conformarvisi è ad essi cosa tanto naturale, quanto il soddisfare ad ogn'altro loro bisogno. Gli Dei guidano le stagioni, la pioggia, il vento, l'andazzo de' tempi, la buona e la cattiva fortuna degli uomini. Tutto quello che c'è di male nel mondo è pur'esso conferito agli Iddii; ma sono èssi una qualità d'Iddii malefici, chiamati *Magatsubuno kami*, la cui potenza è grande quanto quella de' buoni, i quali si trovano spesso incapaci a contenerli; di maniera che

---

[1] O anche *Ohokamudzuno mikoto;* in quanto che *Mikoto* è un epiteto, che equivale a *Kami.*

gli uomini, tanto meno virtuosi degl'Iddii, non possono sfuggire a tutte le innumerevoli disgrazie, delle quali son cagione quegli spiriti del male.

In quanto alle anime de' morti, un letterato per nome *Hirata* in un suo scritto afferma, che esse vanno nella « regione dell' invisibile e del recondito ». Ivi continuano la loro esistenza, e tutte possono divenire Iddii; non però egualmente potenti ed efficaci, ma tutti, chi più chi meno, fanno sentire il loro influsso quaggiù. Alcuni han preso residenza ne' templi fabbricati a loro onore; altri stannosi vicini alle proprie tombe, e rendon servigi o aiutano il lor signore, i loro genitori, la moglie e i figliuoli loro.

Oltre ai sopraddetti *Kami* sonovi ancora altri enti di minore autorità e potenza, che si chiamano *Tama,* o « Spiriti ». Primi fra questi stanno i *Wakimi tama,* i quali sono prodotti in un modo singolare: un Dio getta via porzione di sè stesso, si divide, e produce uno, due o più di siffatti esseri; i quali si chiamano come dicemmo, appunto perchè sono in cotal modo separati dalla sostanza divina. Vengono appresso gli *Arami tama,* spiriti terribili, il cui ufficio è di gastigare gli uomini, per le male opere; i *Nigini tama,* spiriti graziosi, inclinati all'indulgenza e al perdono, che intercedono gli Iddii pe' peccatori; e finalmente i *Sakimi tama,* spiriti benefici, che spandono le loro benedizioni sopra tutti i buoni.

Un codice sacro che insegni specialmente i precetti della dottrina sintoica, come si chiama la religione primitiva de' Giapponesi, non esiste. La sostanza di questa dottrina rilevasi dal racconto della genesi del mondo e degli Dei nipponici: racconto che precede quello della storia della nazione, di cui discorriamo. Ora i più accreditati libri intorno a tal materia, e in pari tempo le scritture sacre di questa religione, sono il *Kojiki* « Ricordi

de' fatti dell'antichità », e il *Nihongi* « Istorie giapponesi ». I capitoli di queste opere, dedicati alla cosmogonia e alla teogonia, sono anche dati a parte alle stampe col titolo di *Jindaino maki;* e uniti agli ampli commenti, che diversi celebri seguaci del *Sintô* vi fecero, sono tenuti pe' soli documenti autentici in materia di religione. A siffatte scritture è da aggiungere un'opera liturgica, per la celebrazione delle feste solenni del Sintoismo, la quale porta il titolo di *Norito;* e poche altre di minore importanza che non starò a menzionare.

Dopo l'introduzione nel Giappone de' libri classici di Confucio, avvenuta in sul finire del terzo secolo dell'èra volgare, e della dottrina buddhica, in sulla metà del sesto, l'antica religione del popolo di *Yamato* perse la sua purezza primitiva. Cadde a poco a poco in disuso l'antica fede de' *Kami,* per degenerare col tempo in un mescuglio di credenze di diversa origine. Il Buddhismo diventò quasi la religione nazionale, professata dal *Mikado* all'ultimo dei sudditi; fino a che, conosciutasi la filosofia di *Cu-hsi,* venne essa, dalla parte colta del popolo giapponese, preferita alla credenza indiana.

Alcune sètte nuove nacquero dall'unione della vecchia fede con le dottrine straniere. Verso la metà del nono secolo di nostra èra, un famoso letterato chiamato *Kûkai,*[1] conosciuto più spesso col nome postumo di *Kóbô Daishi,* compose un sistema religioso che fu detto *Riôbu Sintô;* nel quale le dottrine di *Confucio,* di *Çâkyamuni* e dei *Kami* nipponici s'abbracciavano fraternamente: e il sistema era in ispecial modo fondato sulla teoria, che le Deità sintoiche altro non fossero che trasfigurazioni e trasmigrazioni di deità buddhiche.

---

[1] Nato l'anno 774 d. C., morto l'anno 835.

Tre scuole vennero appresso questa. La prima, conosciuta col nome di *Yuiitsu Shintô,* ebbe per maestro *Yoshida Kanetomo,* che fiorì verso la fine del quindicesimo secolo: scuola che aveva preso per base le credenze della setta buddhica chiamata *Shingonshiu.*

La seconda scuola ebbe origine intorno l'anno 1660, e venne fondata da *Gegushi Nobuyoshi,* guardiano (*kannushi*) di *Geku,* tempio della terra di *Ise.* Essa procura di spiegare i fatti accaduti nelle età divine della tradizione nipponica, con la teoria dello *Yi-king.*

La terza finalmente, fondata da *Yamazaki Ansai,*[1] si chiamò *Suiga Shintô;* e tentò di metter d'accordo la dottrina di *Yoshida Kanetomo* con la filosofia di *Cu-hsi.*

In mezzo a questa confusione di credenze, era naturale che sorgesse nel Giappone una scuola, intendimento della quale fosse di rintracciare la sincera e genuina espressione della fede sintoica. Capi di questa scuola furono *Kada Adzumaro, Mabuci, Motoori Norinaga* e *Hirata Atsutane.* I quali, ripudiando ogni scrittura cinese per concetto e per istile, si dettero a investigare gli antichi documenti, che conservavano intatte la lingua e le tradizioni di *Yamato.* I libri che di sopra abbiamo menzionati, insieme con una importantissima raccolta d'antiche poesie, intitolata *Manyôshiu,* furono fondamento delle loro ricerche, e mezzo principale di ricomporre la storia primitiva del Giappone; e in special modo, di ricercare, scevro da tradizioni straniere, l'antico sistema cosmogonico e teogonico. Mossero di poi guerra, co' loro scritti, a tutto quel che di cinese s'era infiltrato col tempo nella letteratura, negli usi e nelle costumanze della loro nazione; procacciando di ricondurre a' tempi, ne' quali

---

1 Nato l'anno 1618, morto l'anno 1682.

idee e parole venute dall'Impero di Mezzo non ne avevano stranamente cambiato indole e tendenze. Egli è vero che *Motoori* nega d'avere avuto in animo di resuscitare il Sintoismo, col fine di proporlo novamente come regola e religione a' suoi contemporanei; e afferma che il suo intendimento fu di ricostituire perfetta l'età aurea degli Dei; ma il disprezzo che egli e gli altri della medesima scuola s'adoperarono a seminare sul Confucianesimo, sul Buddhismo e sul Taoismo, tornava tutto a vantaggio della fede verso gl'Iddii nipponici, e della restaurazione dell'antica credenza. Con tutto ciò, gli sforzi di questi strenui campioni d'una riforma religiosa, tendente a ravvivare il puro Sintoismo, non sortirono grande effetto; ma molti e importanti furono invece i frutti de' lavori di que' dotti, per quel che concerne l'idioma, la letteratura e la storia del Giappone; e gli studiosi di siffatte discipline debbono serbare di essi onorevole e grata memoria. Premesse queste poche nozioni storiche, facciamoci ora ad esporre la cosmogonia e la teogonia, che se ne cava da' testi che ce la serbarono più intatta.

§ 2. — Prima dell'origine delle cose vi era uno Spazio infinito (*ohosora*): il cielo, la terra, il sole, la luna non esistevano ancora. Nello Spazio infinito apparvero gli Dei *Amenominakano kami,*[1] *Takamimusubino kami* e *Kamumimusubino kami*, per la cui maravigliosa potenza si produsse una «cosa», che invano tenteremmo

---

[1] «Il Signore del mezzo del Cielo. *Taka, kamu* e *mi* sono espressioni onorifiche. *Musu* val «generare»; parola che in composizione con *ko* e *me* dà origine a *musuko* e *musume,* ossia «figliuolo» e «figliuola». *Bi* è lo stesso che *hi:* voce antiquata che vuole esprimere tutto quel che è maraviglioso, e altamente onorifica, e significa per eccellenza il Sole». Nota di E. Satow.

definire a parole.[1] Era come una nube sospesa, e, per dir così, galleggiante nel seno dello spazio immenso. Da essa a poco a poco uscì fuori alcun che a guisa di corno; meglio, a guisa d'un giovan rampollo d'un giunco (*kaya*); ma di che straordinaria natura esso fosse, non è detto. Si crede però che fosse lucido e trasparente e purissimo, perchè col tempo diventò sole. Quella «cosa» crebbe e s'allargò all'infinito: ed era come una nuvola che s'affaccia alla cima d'un monte; piccola da principio come un giunco appena spuntato fuor dalla terra, ma poi innalzatasi divenne immensa. E quell'immensità fu la «Regione celeste» (*Amatsu kuni*) l'«Eccelso campo del firmamento» (*Takaamano hara*); fu il «Cielo» (*Ama*). Mentre dal di sopra di quella prima «cosa» s'andava producendo il Cielo, dal di sotto uscì alcun che d'indistinto, che in appresso distaccatosi diventò la luna. Ora, nello stesso tempo che tutto questo s'andava formando, manifestarono la loro essenza sette deità; le prime tre, Dei solitarii; le altre, coppie di Dei maschi e femmine. Eccone la serie:

I. *Kuninotokotacino mikoto,* che fu il primo ad apparire di mezzo alla «prima cosa» formatasi.
II. *Kunisatsucino mikoto.*
III. *Toyokumununo mikoto.*
IV. *Ohijinino mikoto* e *Suhijnino mikoto.*
V. *Ohotonojino mikoto* e *Onotonobeno mikoto.*
VI. *Omodaruno mikoto* e *Kashikoneno mikoto.*
VII. *Izanagino mikoto* e *Izanamino mikoto.*[2]

---

[1] In altri testi è detto: «apparve qualcosa di gelatinoso e con-«gelato galleggiante in sul mare primitivo».

[2] In altri testi questa serie è diversa. Gli Dei solitari sono due invece di tre, mancando *Kunisatsuci;* e le coppie di Dei sono

Quando i concetti dell'antica filosofia cinese si mescolarono con le tradizioni indigene, il primo *Mikoto* o *Kami*, che dir si voglia, fu tenuto per la espressione della potenza de' cinque elementi riuniti; gli altri cinque come espressione de' singoli elementi suddetti (acqua, fuoco, legno, metallo, terra); e la sesta coppia fu riguardata come la personificazione della potenza creatrice del *Yin-Yang*.

Le modificazioni che sofferse la cosmogonia giapponese, per effetto delle idee venute co' libri filosofici della Cina, si appalesa fin dalle prime parole della genesi esposta dal *Nihongi*. — « Innanzi che il Cielo e la Terra « fossero separati, e i principii delle forze *Yin* e *Yang*, « distinti; il caos era come un uovo. E il caos conteneva « dentro di sè gli embrioni delle cose. E la sostanza più « pura e leggera si sprigionò dal tutto, si sparse, si estese « e formò il Cielo. E la sostanza più grave e rozza s'ag- « grumò, e formò la terra. Ora, agevole essendo il ro- « teare armonico della sostanza squisita e purissima; e « lento il solidificare e indurire della materia rozza; il « Cielo fu il primo a formarsi: la Terra si fissò più tardi. « In appresso nacquero gli Dei (*Kami*), e presero sede « nel creato. — Per la qual cosa è detto che il primo « continente apparso all'aprirsi del caos era galleggiante; « era come un pesce notante a fior d'acqua. — In questo « tempo, di mezzo al Cielo e alla Terra, si produsse una « cosa (*itotu mono*), come il germoglio d'un giunco « (*Ashikai*); la quale si tramutò e divenne il Dio (*Kami*) « appellato *Kunitokotacino mikoto* ». — L'ultimo passo soltanto, di questo brano, esprime veramente un concetto

---

cinque piuttosto che quattro, venendo dopo *Ohijini* e *Suhijni* i coniugi Dei *Tsunuguhino mikoto* e *Ikuguhino mikoto*.

Invece di *Mikoto* in alcune scritture si legge spesso *Kami*, parole che frequentemente hanno lo stesso significato e valore.

conforme all'antica tradizione giapponese; il restante è rilevato da' libri cinesi.

Fuor che l'ultima coppia di Dei, le altre tre furono infeconde: *Izanagi* e *Izanami* furono propriamente i procreatori del globo terraqueo. Non solo gli altre Deità, dalle quali procedette la dinastia dei Mikadi che regna tutt'oggi, ma anche le altre creature del mondo, anche le isole e i continenti, furono da loro generati e partoriti, nella stessa guisa che gli uomini generano e partoriscono figliuoli. *Izanagi* è la potenza virile, lo sposo d'*Izanami*, madre di tutte le cose.

Questi due Iddii menarono la loro esistenza per un pezzo insieme con gli altri in mezzo allo spazio. Quando una volta, che eglino erano in sul « Ponte sospeso del Cielo » (*Amano uki hashi*), osservando di sotto il tenebroso abisso, ebbero in animo di farvi un regno, che fosse come il loro talamo. Allora *Izanagi* presa la immensa sua lancia, di cui era armato, e che si vuole avesse la forma del *Lingam*, l'abbassò giù ne' profondi; e con la punta agitò la superficie del gran mare primitivo. Poi sollevò la poderosa asta; e una gocciola, che cadde dalla cima di quella nel mare, in un tratto divenne un'isola, che fu *Onogorojma;* la quale si crede sia quella che sta oggi a oriente di *Yeshima.* Quivi discesi i due *Kami,* infissero la picca in terra, e fecero un padiglione, che fu la loro reggia.

Dopo alquanto tempo venne loro curiosità di sapere come fosser fatti i lor corpi, e in che stesse la diversità de' sessi. Ed ecco come, traducendo alla lettera, le Scritture narrano il fatto. — Tunc Izanagi quaesivit ab Izanami: « Corpus tuum quo in modo factum est ». Et illa: « Corpus meum crescens crevit, sed locus est qui continuus non crevit ». « Corpus meum », inquit Izanagi,

« crescens crevit, sed locus est qui superfluus crevit. Nunc mihi propositum est, si tibi videtur, mei corporis eum qui superfluus crevit locum, corporis tui in eum locum inserere qui non continuus crevit, et terram generare ». Izanami respondit: « Commodum erit ». Tunc Izanagi: « Ego et tu, quin circumeuntes coelestem hanc columnam, thalamo jucunde coimus ». I due *Kami* s'accingono dunque a celebrare le nozze. Partesi a sinistra *Izanami*, a destra *Izanagi;* e fanno il giro dell'isola; e quando l'un l'altra si furono incontrati, dice *Izanami:* « Oh mio bello e forte sposo, io ti saluto ». « Ti saluto, oh bella mia » risponde *Izanagi;* poi, pensando, riprende: « Or come tu parlasti prima? Non son' io forse l'uomo? Tu non devi dir nulla avanti di me: ricominciamo ». I due Dei fanno di nuovo il giro dell'isola, e come di nuovo si furono incontrati, subito *Izanagi* esclama: « Ecco la mia giovane, la mia bella sposa! ». « E tu il mio sposo bello quanto mai! » dice l'altra: e così furon contenti.

Il frutto che nacque dapprima da' loro amori, fu qualcosa di mal conformato: un aborto. Gli sposi non lo vollero neanche vedere, lo messero in una barchetta fatta di giunchi, chè allora la terra non produceva che di quelle piante, e lo abbandonarono in mare; sì che andò chi sa dove. Nacque loro un altro fanciullo; lo chiamarono *Awano shima,* ma in verità non valeva più del primo. *Izanagi* e *Izanami* domandarono allora agli Dei la cagione di questa loro imperfetta capacità generatrice; ma gli Dei non seppero dar loro adeguata risposta. Di maniera che s'accinsero senz'altro di nuovo all'opera, meglio che fosse loro possibile. Questa volta riusciron bene. Nacque un'isola abbastanza grande, che fu nè più nè meno che la maggiore isola dell'arcipelago nipponico: cioè a dire *Ohoyamato Akitsushima,* come chiamavasi in antico.

Poi venne la minore isola di *Awaji,* lì vicina; e poi nacque *Iyo,* oggi isola di *Shikoku;* poi *Tsukushi,* odierna *Kiushiu;* poi *Iki, Tsushima, Oki* e *Sado.*[1] Dopo alquanto riposo, ben meritato dopo tanta fatica, procrearono altre isole di minore importanza, quali sono: *Kibino kojima, Adzuki shima;*[2] *Hime shima, Cika shima,*[3] *Futago.*[4] In quanto alle altre piccole isolette e scogli, che sono in numero grandissimo, nacquero tutte dalla spuma del mare: come dalla spuma del mare nacquero pure tutti gli altri paesi barbari, che non son Giappone: terra creata dagli Dei pe' loro figliuoli.

Dopo procreato a questo modo il paese, *Izanagi* e *Izanami* si adoprarono a procreare figliuoli simili a loro stessi: e il primo parto fu degno di quella coppia d'Iddii, che aveva creato l'arcipelago nipponico. *Amaterasu ohonmi kami,*[5] bella tanto da esser degna di diventare il sole che doveva illuminare il mondo degli uomini, fu la primogenita figliuola d'*Izanagi* e *Izanami.*

Il sole e la terra, per quanto fossero già formati, erano però tuttora congiunti, come da una striscia, da un ponte di materia cosmica, chiamato *Amano uki hashi* o *Amanoiwa fune.* Questo, dopo alquanto tempo la nascita di *Amaterasu,* si ruppe, e cadde giù. Il sole allora ascese nello spazio, e si fermò nel mezzo, dove di con-

---

[1] Il Giappone si chiamò *Ohoyashima Kumi,* « Paese oltre otto grandi isole », appunto da queste prime otto isole generate da *Izanagi* e *Izanami.*

[2] Odierna *Shôdza.*

[3] Forse le odierne isole *Gòtô.*

[4] Di *Yezo, Karafuto* e *Sagalien* non si parla, in quanto che furono scoperte non più tardi dell' VIII secolo di nostra èra, quando il *Nihongi* e il *Kojiki* erano già scritti.

[5] Chiamata anche *Ohofirumeno mikoto.*

tinuo s'aggira sul proprio asse; e la terra incominciò il suo andare da destra a sinistra, intorno all'astro di *Amaterasu*. Poco appresso la luna si staccò essa pure dalla terra, e cominciò a muoversele attorno.

Ma, per continuare la genealogia degl'Iddii nipponici, è da sapere che molti figliuoli ebbero que' due *Kami* di sopra nominati, tra' quali fu *Susonawo*. Il figliuolo di questi fu *Ohonamujino kami*, Dio di grandissima potenza; il quale si fece signore della terra col nome di *Ohokuninushino kami*, e stabilì la sua corte nella provincia di *Idzumo*.[1] Costui, insieme con *Sukunabikonano kami*, si dice che compiesse l'incivilimento del Giappone, incominciato già da *Izanagi* e *Izanami*.

Il Dio del fuoco, chiamato *Homusubi* od anche *Kagutsuci*, fu l'ultimo figliuolo che ebbero i due sposi divini, e fu cagione che essi si separassero. La Dea ebbe molto a soffrire, come si può ben credere, a mettere al mondo la deità di quell'elemento divoratore; e si narra ancora che in mezzo alle convulsioni e agli spasimi vomitò dalla bocca qualcosa, che diventò il Dio e la Dea de' metalli (*kane*). *Izanami* a cagione di questa disgraziata avventura abbandonò lo sposo e si andò a nascondere nelle « Regioni inferiori » o nel regno delle tenebre: ma poco dopo, pensando quanto male avrebbe fatto quel suo ultimo figliuolo nel mondo, lasciato così libero di sè stesso, credette bene ritornare per alquanto tempo nella « Regione della luce », per mettervi riparo. Risalita dunque sulla terra creò gl'Iddii dell'argilla, e quelli

---

[1] Ebbe esso diversi figliuoli. Il maggiore si chiamò *Kotoshironushino kami*, uno degli otto Iddii che si adorano nel *Jingikuan*; il secondo ebbe nome *Ajisukitakahikoneno kami*, che è il Dio di *Kamigamo* vicino a *Kiôto*; un altro fu *Takeminakatano mikoto*, Dio di *Kamino Suwa* in *Shinano*.

delle acque; e dette loro l'ufficio di dominare il fuoco, e di tenerlo a freno, affinchè non si lasciasse portare dall'impeto della propria natura: poi ridiscese nel regno delle tenebre (*Yomi*).

Izanagi addolorato quanto mai, per la perdita della sua sorella e sposa, volle vendicarsi su *Kagutsuci,* Dio del fuoco, cagion di tanto male; e tratta la poderosa sua spada, lo tagliò in tre pezzi, i quali si convertirono in tre Iddii: il Dio del tuono, *Ikadzuci,* il Dio de' monti, *Ohoyamatsumi,* e il Dio della pioggia, *Takao kami.* Di poi *Izanagi* si recò nella regione detta *Yomi,* a cercar la sua sposa, per vedere se la inducesse a ritornar nel mondo; e si suppone che si rendesse colà, per un buco nel centro della terra, la cui uscita si vede anc' oggi nel luogo detto *Ifuyazaka* in provincia di *Idzumo.* Ritrovata la sposa, la pregò istantemente di ricondursi di nuovo sul mondo terrestre; il quale non essendo per anco del tutto finito, era d' uopo ch' eglino s'industriassero a popolarlo e farlo perfetto. Persuasa la sposa, risalirono i due *Kami* nelle regioni della luce; e *Izanagi,* dopo essersi purificato tuffandosi nelle acque marine, inquantochè il luogo d'onde veniva era luogo d' impurità, accompagnò di nuovo la sposa al palazzo regale.

Ora è da sapere che *Amaterasu* venne fatta per volere di *Izanagi* regina del sole; e come tale partecipò insieme co' suoi divini genitori al governo del mondo nipponico. Ella ebbe quindi desiderio d'aver sulla terra progenie sua propria; e della collana che aveva ricevuto dal padre come segno di autorità sovrana, riuscì a produrre il *Kami Oshihomimino mikoto,* dal quale nacque *Ninigino mikoto,* che fu appellato *Sumemimano mikoto,* per indicare che era l' « Eccelso nipote » di *Amaterasu.*

Ninigino ebbe in animo di riconquistare al padre suo il titolo di sovrano del mondo, che gli spettava di diritto; e tenne consiglio con gli altri Dei intorno al da farsi; in quanto che *Ohonamuji* aveva usurpato il trono, come s'è veduto di sopra. *Amenohohi,* altro figliuolo d'*Amaterasu,* che aveva fama di molto accorto, fu mandato in ambasciata a quel Dio, che s'era fatto senza ragione sovrano della terra. Ma per quanto l'ambasciatore abilmente parlasse, non per questo *Ohonamuji* si lasciò smuovere; e un altro messo fu spedito dal cielo, a imporre a quel re, anco con la forza, di sfrattare dal trono. Risoluto quanto dir si possa, parte il secondo messaggero; ma giunto alla corte e veduta la figliuola del re, chiamata *Shitateru hime,* innamoratosene perdutamente, dimenticò ogn'altra faccenda. Dovettero insomma partire dal cielo due de' più valorosi Iddii, *Takemika dzuci* e *Futsunushi,* accompagnati da *Amenohohi,* i quali finalmente riuscirono a persuadere quel principe a cedere ogni diritto di sovranità sul Giappone in favore di *Ninigino mikoto.* *Ohonamuji* lasciò dunque il reame, ma a patto che gli fosse almeno innalzato sulla terra un tempio in suo onore. La richiesta era così discreta, che gli Dei non si opposero; e il tempio fu costruito. E anche oggidì si vede nella provincia di *Idzumo* un edificio chiamato *Ohoyashiro,* consacrato a *Ohonamuji;* il quale la tradizione vuole che sia quello medesimo richiesto dallo stesso Iddio.

Ninigino mikoto divenne così sovrano assoluto del Giappone. Ma prima di scender giù dal sole, ricevette dalla Dea di quello, sua zia, le insegne regali: la spada cioè detta *Kusanagino tsurugi,*[1] la pietra preziosa chiamata *Yasakanino maya tama,* e lo specchio che è ono-

---

[1] Conservata nel sacrario di *Atsuta* in *Owari.*

rato in *Naikû* in *Ise,* simbolo di *Amaterasu* medesima. Scese il novello re dalle sfere celesti con un corteggio di molti Iddii minori, e prese piede in terra in sul monte *Takacihono mine,* oggi detto *Kirishima yama,* a confine delle province di *Hiuya* e *Ohosumi* in *Kiushiu.*

Dopo di questo Dio, regnarono nel Giappone altri due Iddii che furono *Hikohokodemino mikoto, Takeukayafukiahezu no mikoto.* Dopo di loro salì al trono *Kamuyamatoiwarehikohohodemino mikoto,* conosciuto più comunemente col nome di *Jinmu Tennô;* il quale fu il primo imperatore del Giappone, di schiatta umana. La storia lo vuol nato l'anno 711 avanti l'èra volgare, e morto all'età di 127 anni. Costui fu il fondatore della dinastia de'*Mikadi,* che ancora tiene il trono: la sola dinastia che abbia dominato il Giappone; l'ultimo membro della quale, *Mutsuhito,* nato l'anno 1852, è il centoventiduesimo *Mikado,* a cominciar da *Jinmu.*

Due letterati, *Hatori* e *Hirata,* che scrissero sul principio di questo secolo, s'accinsero a metter d'accordo la scienza con la religione. Eglino traendo profitto delle cognizioni astronomiche, che eran venute loro dall'Europa, vollero a lor modo provare la verità della genesi narrata dagli antichi testi storici, la quale abbiamo ora esposta. Ciò fecero per via d'una serie di diagrammi, accompagnati da commento, co' quali si procurò dimostrare il graduale formarsi del Sole, della Terra e della Luna.

Il primo diagramma è un circolo, con dentro, nella parte superiore, tre macchie; le quali stanno a indicare l'essenza de' primi tre *Kami: Amenominakanushi, Takamimusubi* e *Kamumimusubi,* avanti che fossero composti il Sole, la Terra e la Luna. Il circolo non sta a significare altro che lo spazio; ma non vuol dir che esso sia limitato: e negli ultimi diagrammi la linea di circon-

ferenza non è disegnata. Questi tre Dei si manifestarono dapprima in *Takamano hara,*[1] o, in altri termini, nei « Campi del Cielo empireo ». *Hirata* propenderebbe a credere che essi dimorino oggidì nella Stella polare, che è riguardata come il culmine del Cielo. Una tal credenza non è però accettata da altri Sintoisti.

Il secondo diagramma rappresenta lo spazio circoscritto da una linea, con dentro le sopraddette tre macchie nere. Ma sotto ad esse, vi è segnato un circolo, dentro il quale è scritto *iti motu,* ossia « una cosa ». In quanto che è narrato, che « nel principio del Cielo e della « Terra eravi *una cosa* in mezzo al grande spazio, la « cui figura non può essere definita ». Quella *cosa* sta a rappresentare la prima manifestazione della potenza creatrice dei primi Dei.

Nel terzo diagramma quell'oggetto primo creato ha cominciato a prender forma. È raffigurato come qualche cosa di convesso, a foggia di campana. Gli antichi testi voglion che da quella « cosa », simile a una nube secondo alcuni, a un giunco, secondo altri, la quale è indicata nel secondo diagramma, uscissero fuori due Dei; il primo chiamato *Umashiashikabihikojino kami;* il secondo *Amenotokotacino kami.* Quest'ultimo, a detta di *Hirata* e *Hatori,* sarebbe il Sole, a detta di *Motoori,* il Cielo; l'altro è identificato con il Dio *Sukunabikona,* che dette aiuto a *Ohokuninushi,* quando imprese a incivilire il Giappone.

Il quarto diagramma rappresenta tre globi di varie grandezze, congiunti fra loro come da un cordone. Il più grande è contrassegnato col nome di *Ame,* « Cielo »; e contiene dentro cinque macchie nere, che voglion dire

---

[1] Secondo altri autori, in *Amatumi sora.*

i « Cinque Dei celesti ». Il globo di mezzo, più piccolo del primo, è distinto col nome « Terra », e dentro si veggono cinque circoli. Il globo più piccolo, che viene in appresso, rappresentato come se fosse nell' ombra, porta il nome di *Yomi*, ed ha in mezzo due macchie nere. *Hatori* avverte, che nel *Kojiki* e nel *Nihongi* non si trova memoria della formazione del *Yomi;* ma che probabilmente s' andò formando dal di sotto della « Prima cosa », in quella maniera che dal di sopra di essa s' andò formando l'*Ame*. I due autori più volte menzionati affermano che *Yomi* o *Yomino kuni* è il luogo, dove ritirossi *Izanami* dopo aver partorito *Homusubi*, Dio del fuoco: altri lo identificano con altre mitologiche regioni dell' universo. *Yomi* è voce che è interpretata « tenebre »; e *Yomino kuni*, « Regno delle tenebre », è da' più tenuto che significhi Luna. *Hirata* fa inoltre notare che la credenza, la quale fa del *Yomi* o *Yomino kuni* la dimora degli spiriti de' defunti, è relativamente moderna.

Il quinto diagramma cerca di dimostrare la separazione dei tre globi, segnati nell' altro come fossero uniti da un cordone umbilicale. Ma *Hirata* e *Hatori* non son d' accordo intorno al tempo, in cui i due globi figuranti il Cielo e la Terra furono separati l' un dall' altro. L' ultimo de' due autori suddetti suppone che l'*Amanoukihashi*, o « Ponte galleggiante del Cielo », sopra cui salirono *Izanagi* e *Izanami* per creare i diversi continenti, fosse appunto l' asse comune che congiungeva il Cielo e la Terra. E però crede eziandio che essi non venissero separati che al tempo di *Ninigino mikoto;* mentre *Hirata* è di parere che il detto ponte non fosse invece che una gran barca, entro la quale i due Dei nominati si portavano or all' uno ora all' altro dei due globi del Cielo e la Terra.

Nel sesto diagramma il Sole o il Cielo è figurato con dentro le solite cinque macchie nere, significanti i cinque spiriti celesti; e la terra è rappresentata come se già vi si fossero formati i continenti e le isole, tra le quali primeggia, come ognun si può immaginare, il Giappone. *Hatori* spende molte parole per provare che le isole dell'Arcipelago giapponese vennero generate nella stessa guisa degli animali, e come gli animali e i vegetali, crebbero anch'esse a poco a poco. In conseguenza della nascita del Giappone il mare e la terra furono distinti, e fu resa possibile la formazione spontanea di tutti gli altri paesi stranieri, per la condensazione della spuma del mare.

Ma è tempo oramai di lasciare quest'argomento e di venire a dir qualcosa intorno al culto sintoico.

§ 3. — Quando *Ninigino mikoto* discese dal cielo, i suoi divini progenitori gl'insegnarono come dovesse essere la Legge che aveva a governare il paese: e i loro insegnamenti si riferiscono qui appresso. — « Tutto quaggiù è in mano degli Iddii celesti e terreni; onorarli è perciò massimo dovere degli uomini. Bisogna scongiurar gli dei malefici, affinchè non faccian danno; render culto a' benefici, per ottenere i loro favori. Per la qual cosa l'arte di governare fu detta *Matsurigoto,* che è come si dicesse « culto »; inquantochè gli antichi sovrani, onorando altamente gl'Iddii, facevano che questi spargessero sul popolo ogni sorta di beneficii, e lo rendessero contento e felice. In que' tempi, in cui la religione era in fiore, si usava tra le altre la solenne cerimonia della « Purificazione plenaria » (*Ohobarai*), che il sesto giorno del dodicesimo mese si celebrava con pompa magna; e in virtù di questa l'intera nazione si purgava al tutto dei peccati e d'ogni male ».

« — Ma il numero degli Dei e de' loro varii ufficii è sì grande, che non può l'uomo a uno a uno prestar adeguata onoranza. Convien dunque che i primi e più nobili e i più potenti sian presi a oggetto di culto speciale; per gli altri bastan feste e sacrificii che gli abbraccin tutti, o buona parte. Coloro poi, a cui manca tempo d'andare ora in questa ora in quella chiesa, per le giornaliere funzioni dedicate alle varie deità, possono in casa propria adorare la reggia del *Mikado*, pregare al domestico altare (*kami dana*), onorare gli spiriti degli antenati, il sacro patrono del luogo, e il loro iddio tutelare.

« — Nel chiedere agli Dei le grazie che si desidera, e che hanno il potere di concederci, siano le nostre preghiere brevi, affine di non annoiare la divinità.

« — Alzatoti di buon mattino, ti laverai il viso, le mani e tutto il corpo, e ti sciacquerai la bocca; poi con la faccia voltata in verso *Yamato*, batti due volte insieme le palme, e prostrati con la testa al suolo: quindi inginocchiati su i talloni, in quella stessa guisa, che si usa salutare il signore; e prega così:

« — Reverente m'inchino innanzi ad *Ameno Mihashira* e *Kunino Mihashira*, appellati *Shinatsu hikono kami* e *Shinatsu himeno kami*,[1] a' quali è consacrato « il tempio costrutto con solide colonne a *Tatsutano Tacinu*, nel comune di *Heguri*, provincia di *Yamato*. « E invoco benedizione e perdono de' peccati che involontariamente ho commessi; e supplico che s'allontanino da me le malefiche influenze degli Dei perversi, e « che io abbia vita lunga e rigogliosa. Degnatevi, o *Kami* « che governate i venti, di portare agli Iddii celesti e « terreni le quotidiane preghiere che io loro indirizzo ».

[1] Sono gli Dei de' venti.

« — In quanto a' peccati, in parole o in opere, ve ne sono in due specie: quelli che si commettono apposta e quelli che si fanno disavvedutamente. Nessuno, per quanto cauto egli sia, può dire di non cadere in qualche fallo, senza accorgersene; e perciò si usava una volta nella preghiera le parole: « degnatevi di correggere i peccati, « de' quali mi posso esser reso colpevole ». Ma è meglio supporre che le colpe siano involontarie; chè gli Dei, quando uno ha in animo di correggersi, son sempre disposti a perdonare. Gli Dei cattivi, o demonii che si chiede agli Dei buoni di tenerli lontani da noi, sono esseri, i quali cercano di continuo far danno alla società e alle persone. Essi ebbero origine dalle impurità, che *Izanagi* si prese visitando il mondo inferiore, e che egli si tolse per via di purificazioni.[1] In appresso le impurità e gli spiriti malefici s'accrebbero sempre più; e specialmente poi dopo l'introduzione del Buddhismo. Gl'Iddii de' venti, di sopra invocati, hanno potenza col loro soffio di cacciar via tutto quello, di che voglion liberar la terra, e in special modo i mali e le brutture del mondo.

« — La preghiera che deve seguire a quella riferita, s'indirizza ad *Amaterasu* e agli altri Dei che hanno dimora nel sole, e sta tutta nell'invocarne semplicemente il nome.

« — La terza preghiera è diretta a *Izanagi* e *Izanami*, e agli altri Dei che abitano la luna.

« — La quarta si porge agli Dei di *Ise*, principalmente ad *Amaterasu* e a *Toyoukebimeno Kami*, e poi alle altre deità minori, adorate nelle cappelle vicine al tempio maggiore ». — *Toyoukebime* fu la figliuola di *Wakamusubi*; e questa nacque dalla congiunzione del Dio

---

[1] Vedi pag. 530.

del fuoco colla Dea del sole. È la patrona delle cose che si usano per cibo, vegetali o animali; ed è conosciuta, come tale, con altri otto nomi. *Toyoukebime* andò formando, per via di una suddivisione di sè stessa (*Wakimitama*),[1] *Kukunocino kami* e *Kayanuhimeno kami;* il primo, riguardato come il generatore degli alberi; il secondo, della vite. Di più il riso e gli altri cereali, il bestiame, i filugelli, e quel che serve di cibo, o a far vestimenta, o case, son tutti beni che l'uomo riceve da questi *Wakimitama* della Dea *Toyoukebime*. Ella è anche venerata col nome di *Ukanomitamano mikoto* insieme con altri due Iddii, nel gran tempio d'*Inari* tra *Kiôto* e *Fushimi.*[2]

« — E ora il devoto si volga dalla parte della provincia di *Hitaci,* e inchinatosi, come s'è detto avanti, ripeta devotamente il seguente prego:

« Qui da voi lontano io vi adoro, o *Takemikadzu-* « *chino kami,* e te, *Futsunushino kami,* e te, *Funadono* « *kami,* a cui son consacrati il tempio di *Kagushima,* « in comune di *Kagushima,* provincia di *Hitaci;* il tem- « pio di *Katori* in comune di *Katori,* provincia di *Shi-* « *motsufusa:*[3] e il tempio di *Ikisu* in provincia di *Hitaci,* « chiamati reverentemente i tre templi di *Adzuma.*

---

[1] Vedi pag. 520.

[2] I templi consacrati a *Inari sama* s'incontrano frequentissimamente per tutto il Giappone; sicchè comunemente si crede che *Inari* sia il nome di un Dio: errore nato dall'uso che hanno i Giapponesi di chiamare le persone dal nome del luogo di loro residenza. Egli è pure un errore che *Inari sama* abbia forma di volpe, come generalmente si crede; laonde molti templi veramente dedicati alle volpi, in Giappone, male sono stati indicati col nome di templi d'*Inari*. La volpe è la messaggera di *Miketsu kami* o *Toyoukebime;* e l'immagine di quell'animale è messa dinanzi a' loro templi; la qual cosa ha confermato l'errore. — E. M. Satow.

[3] *Kagushima* e *Shimotsufusa,* oggi *Kashima* e *Shimôsa.*

« *Takemikadsuci* e *Futsunushi* sono i due Iddii che scesero dal cielo per conquistare a *Ninigino mikoto* delle terre nipponiche, e *Funadono kami* serviva loro di guida. Dopo aver persuaso *Ohondmuji* a ceder la sovranità del Giappone, i menzionati Dei, s'adoprarono a purgarlo da tutti gli spiriti e genii maligni, che lo infestavano. Ciò fatto, sopra una candida nuvola, dalla provincia di *Hitaci,* risalirono al cielo; e lasciarono i loro *Wakimitama* in quel luogo, sì che i loro spiriti abitano ora i templi che vi furono innalzati a loro onore.

« — La sesta preghiera s'indirizza a *Ohokuninushi,* che regna nell'« Invisibile » o nel « Recondito », e alla sua sposa *Suseribime,* a cui è dedicato l'antico tempio di *Ohoyashiro* in *Idzumo.* — Con « invisibile » e « recondito » si vogliono indicare tutti quegli avvenimenti che all'uomo non è dato prevedere. La pace o il disordine d'uno Stato, la prosperità o l'avversità, la vita e la morte, e va' dicendo, son nelle mani di *Ohokuninushi.* Colui che ha commesso un delitto e ha potuto sfuggire alla giustizia degli uomini, tema l'ira di questo Dio; egli lo perseguirà con ogni sorta di mali. E voi che avete fatto il bene, e nessuna ricompensa avete ancora ricevuta; sperate in lui, il quale non mancherà di versar un giorno o l'altro sopra di voi le sue benedizioni. E voi tutti che vi volete mantenere virtuosi e onesti, raccomandatevi al *Kami;* ch'egli verrà sempre in vostro aiuto nelle congiunture difficili, in cui vi potete trovare.

« Dopo le sopra riferite, è da mettere l'orazione a *Ihanagahime,* Dea che presiede specialmente alla longevità. A proposito di questa Dea, ecco quel che dice la leggenda: *Ninigino mikoto,* sceso in questo basso mondo, e andato a visitare il tempio a lui consacrato, v'incontrò una bella e giovane donna. Domandatole del nome, ella

rispose chiamarsi *Konohana Sakuyakime,* ed esser figliuola di *Ohoyamatsumi,* Dio delle montagne, e avere una sorella maggiore di nome *Ihanagahime.* Il giovane Iddio e sovrano, preso d'amore per quella donna, la chiese in isposa al padre di lei. Questi subito gli mandò tutt' e due le sorelle; ma la maggiore essendo bruttissima, *Ninigino mikoto* subitamente la fece ricondurre al padre. Il quale, come l'ebbe, recatosi dal principe sì gli disse: — Principe e Dio, offrendovi entrambe le mie figliuole, io aveva in animo di far che la tua divina prosapia fosse forte e durabile, come potea venirti solo da *Ihanagahime,* e bella quanto i fiori del ciliegio, come la poteva procreare *Konohana Sakuyahime.*[1] Ma ora che tu hai rigettato *Ihanagahime,* la tua progenie sarà effimera com'è la bellezza de' fiori; e il dolore della ripudiata fanciulla accorcerà anche più la vita degli uomini.

« — In appresso vengono le preci dedicate all'*Icino miya,* o al maggior tempio del luogo, dove uno ha dimora. Oltre a questi templi in alcune provincie del Giappone si onorano i così detti *Kunitama no yashiro,* i quali *Motoori* pensa fossero in origine consacrati a coloro, che primi occuparono e coltivarono quella parte di suolo, dove s'innalzano i detti edifizi.

« Fra le antiche pratiche sintoiche, che anche oggi sono in uso, è quella di portare i fanciulli appena nati al tempio locale, per metterli sotto la protezione dell'*Uji gami,* « Dio della Famiglia ». La deità locale è più correttamente chiamata, come si ritrova negli antichi scritti, col nome di *Ubusunano kami,* che equivale a « Dio

---

[1] Il nome della sorella brutta è composto di *Iha* « roccia o scoglio » e *naga* « lungo », parole che insieme sono il simbolo della longevità; il nome della bella, vale « lo schiudersi de' fiori degli alberi ».

della terra nativa »; mentre *Uji gami* è veramente un supposto comune antenato d'una gente, che ha lo stesso casato. Spesse volte l'*Uji gami* rappresenta l'antenato di più famiglie; le quali si son accordate di onorare come tale un medesimo personaggio, che è diventato così il Dio del villaggio, della borgata, o anche d'un intero comune.

« Tutti gli *Uji gami* sono sottoposti a *Phokumi nushi*, il quale è lor capo; ed eglino, conforme a' voleri di lui, ministrano gli affari degli uomini innanzi che nascano, in vita e dopo morte.

« Appresso gli *Uji gami*, vengono i *Kami dana*, « Cappelle consacrate a' Penati ». Ogni giapponese, eccetto i buddhisti più ferventi specialmente delle sètte *Niciren* e *Ikkô*, hanno nelle lor case un simile sacrario. Esso contiene alquante tabelle coperte di carta, chiamate *oharahi* e *ofuda*, su cui sono stampati i titoli e nomi degli Dei di *Ise*, e degli altri, nei quali il padron di casa ha posta singolar fede. Dinanzi alle tabelle, in certi tempi, come il primo giorno dell'anno, il due, il quindici, e il ventotto d'ogni mese, si offre il *sake* (specie di liquore fermentato, che in tal congiuntura è detto *mike*), riso e fronzuti rami di *Sakaki* (*Cleyera yaponica*). Un lume sta acceso tutto il giorno nel *Kami dana*. Alcuna volta, fra gli Dei dell'altare domestico, si nota il nome di *Sohodono kami*, altrimenti detto *Kuyebiko*, che è lo « Dio spauracchio »: il quale spesso si vede anche drizzato nei campi, per tener lontani gli uccelli, o altri animali che fan danno alle messi.

« — La preghiera che si porge al *Kamidana*, o domestico altare, è la seguente:

« Pieno di reverenza ti adoro, grande Iddio de' due « templi di *Ise*; e adoro voi tutti, centinaia di migliaia

rispose chiamarsi *Konohana Sakuyakime,* ed esser figliuola di *Ohoyamatsumi,* Dio delle montagne, e avere una sorella maggiore di nome *Ihanagahime.* Il giovane Iddio e sovrano, preso d'amore per quella donna, la chiese in isposa al padre di lei. Questi subito gli mandò tutt' e due le sorelle; ma la maggiore essendo bruttissima, *Ninigino mikoto* subitamente la fece ricondurre al padre. Il quale, come l'ebbe, recatosi dal principe sì gli disse: — Principe e Dio, offrendovi entrambe le mie figliuole, io aveva in animo di far che la tua divina prosapia fosse forte e durabile, come potea venirti solo da *Ihanagahime,* e bella quanto i fiori del ciliegio, come la poteva procreare *Konohana Sakuyahime.*[1] Ma ora che tu hai rigettato *Ihanagahime,* la tua progenie sarà effimera com'è la bellezza de' fiori; e il dolore della ripudiata fanciulla accorcerà anche più la vita degli uomini.

« — In appresso vengono le preci dedicate all'*Icino miya,* o al maggior tempio del luogo, dove uno ha dimora. Oltre a questi templi in alcune provincie del Giappone si onorano i così detti *Kunitama no yashiro,* i quali *Motoori* pensa fossero in origine consacrati a coloro, che primi occuparono e coltivarono quella parte di suolo, dove s'innalzano i detti edifizi.

« Fra le antiche pratiche sintoiche, che anche oggi sono in uso, è quella di portare i fanciulli appena nati al tempio locale, per metterli sotto la protezione dell'*Uji gami,* « Dio della Famiglia ». La deità locale è più correttamente chiamata, come si ritrova negli antichi scritti, col nome di *Ubusunano kami,* che equivale a « Dio

---

1 Il nome della sorella brutta è composto di *Iha* « roccia o scoglio » e *naga* « lungo », parole che insieme sono il simbolo della longevità; il nome della bella, vale « lo schiudersi de' fiori degli alberi ».

della terra nativa »; mentre *Uji gami* è veramente un supposto comune antenato d'una gente, che ha lo stesso casato. Spesse volte l'*Uji gami* rappresenta l'antenato di più famiglie; le quali si son accordate di onorare come tale un medesimo personaggio, che è diventato così il Dio del villaggio, della borgata, o anche d'un intero comune.

« Tutti gli *Uji gami* sono sottoposti a *Phokumi nushi*, il quale è lor capo; ed eglino, conforme a' voleri di lui, ministrano gli affari degli uomini innanzi che nascano, in vita e dopo morte.

« Appresso gli *Uji gami*, vengono i *Kami dana*, « Cappelle consacrate a' Penati ». Ogni giapponese, eccetto i buddhisti più ferventi specialmente delle sètte *Niciren* e *Ikkô*, hanno nelle lor case un simile sacrario. Esso contiene alquante tabelle coperte di carta, chiamate *oharahi* e *ofuda*, su cui sono stampati i titoli e nomi degli Dei di *Ise*, e degli altri, nei quali il padron di casa ha posta singolar fede. Dinanzi alle tabelle, in certi tempi, come il primo giorno dell'anno, il due, il quindici, e il ventotto d'ogni mese, si offre il *sake* (specie di liquore fermentato, che in tal congiuntura è detto *mike*), riso e fronzuti rami di *Sakaki* (*Cleyera yaponica*). Un lume sta acceso tutto il giorno nel *Kami dana*. Alcuna volta, fra gli Dei dell'altare domestico, si nota il nome di *Sohodono kami*, altrimenti detto *Kuyebiko*, che è lo « Dio spauracchio »: il quale spesso si vede anche drizzato nei campi, per tener lontani gli uccelli, o altri animali che fan danno alle messi.

« — La preghiera che si porge al *Kamidana*, o domestico altare, è la seguente:

« Pieno di reverenza ti adoro, grande Iddio de' due « templi di *Ise;* e adoro voi tutti, centinaia di migliaia

« di Dei celesti, centinaia di migliaia di Dei terreni, e voi « tutti, o Dei che siete venerati in ogni tempio grande o « piccolo, d'ogni luogo della *Gran terra delle otto Isole,* « e tu pure, o *Sohodono kami,* a cui ho dedicato una « divina tabella in questo santuario. Vi supplico di per- « donarmi tutti i miei peccati, di aiutarmi a fare il bene, « e di tenermi sempre sotto il vostro potente patrocinio.

« — Un'altra preghiera è indirizzata agli *Harahidono kami,* Dei, il cui ufficio è di liberare i supplicanti da ogni genere di male e d'impurità. Vengono poi le preghiere agl'Iddii che salvano dalle pestilenze ed altri contagii; ad *Amenokoyaneno mikoto,* riguardato come Dio della sapienza; ad *Amenouzumeno mikoto,* Dea de' piaceri; agli Dei proteggitori delle case, delle porte, de' focolari, delle cucine (*Kôjin sama*), de' pozzi, delle latrine ecc.

« — Vengono finalmente le preci alla cappella comunemente detta *Butsudan,* dove son poste le tabelle degl'antenati. Essa è in vero sotto la protezione degli Iddii buddhici, ed espone in venerazione la immagine de' principali di essi, secondo la setta, a cui appartien la famiglia, mentre a' lati di quelle immagini stanno le sopraddette tabelle. Ad esse si offrono fiori, e la prima porzione di riso cotto che serve di alimento giornaliero alla famiglia: ed inoltre, frutta o altro cibo, di cui si sa che erano una volta ghiotti i morti che si onorano. *Hirata* vorrebbe che fossero tralasciate così fatte pratiche, essendo quelle state introdotte e mescolate alle antiche cerimonie sintoiche dai preti del culto buddhico. Anzi, secondo il medesimo autore, anche il nome stesso di *butsudan,* dato al sacrario di legno, dove si serrano le tabelle degli antenati, dovrebbe esser mutato in quello di *Tamaya,* « ricettacolo o casa dello spirito »; e inoltre vor-

rebbe che le offerte fossero soltanto rami di *Ceyera* sempre freschi, fiori, come ornamento dell'altare; ma non incenso, chè il bruciarlo vien da usanza straniera ».

È costume ancora di visitare la tomba de' genitori o d'altri parenti, nel giorno del mese che risponde a quello, in cui eglino morirono: costume approvato da' più ortodossi scrittori di cerimonie del *Sintô*. I quali però vorrebbero abolita la generale commemorazione de' morti che cade i giorni 14 e 15 del settimo mese, perchè d'origine buddhica. Ma invece di quella dovrebbesi ritornare all'antico costume, che poneva tale solennità nel secondo mese dell'anno, e la ripeteva il quarto e l'undicesimo.

Secondo *Hirata,* l'origine del culto degli antenati è da *Ninigino mikoto;* quando appunto, come s'è detto in principio, egli fu istrutto a onorare gl'Iddii celesti e terrestri, e a tenere tale onoranza per la faccenda più importante del governo. Un siffatto culto è riguardato come principal fonte di tutte le virtù domestiche, civili e religiose; e l'uomo che lo tiene in non cale, non potrà mai essere nè buon padre, nè buon cittadino, nè amante sincero degli Dei, gloriosi progenitori della nazione giapponese.[1]

---

[1] E. M. Satow, *The revival of pure Shintô,* pag. 79-96.

FINE

AVVERTIMENTO

Pei nomi propri o altre parole orientali s'è tenuto il modo di trascrizione indicato nel seguente prospetto:[1]

Gutturali . . .	k	kh	g	gh	ng
Palatali	c	ch	j	jh	ñ
Linguali. . . . / Dentali.	t	th	d	dh	n
Labiali.	p	ph	b	bh	m
Spiranti	ç	sh	s		
Semivocali . .	y	r	l	v	w
Aspirata. . . .	h				
Vocali	a, â, e, ê, i, î, o, ô, u, û ë, ö, ü				

Per le parole cinesi, tibetane e giapponesi si aggiungano a questi i suoni *ts*, *ths*, *ds*, *dhs*, *hs*, *z*.

Si osservi che:

c, ha il suono del *tch* franc. *tsch* ted. ovvero *c* ital. innanzi *i* ed *e;*
j, ha il suono del *dj* franc. *dsch* ted. ovvero *g* ital. innanzi *i* ed *e;*
sh, ha il suono inglese, cioè quello del *ch* franc. *sch* ted. ovvero *sc* o *sci* italiano.

---

[1] Questo modo di trascrizione non è stato seguito nella *Introduzione;* e comincia ad usarsi nel principio della *Parte prima.*

Nella lettura delle parole cinesi, secondo il dialetto mandarinico settentrionale, si osservi inoltre che:

k, quando precede la vocale *i* ha il suono italiano del *c* nelle parole *cigno*, *cilicio*, *cece*.

h, quando precede le vocali *a*, *e*, *o*, *u*, vien pronunziata con aspirazione così forte, che si avvicina alla gutturale *k;* quando precede *i*, ha un suono sibilante tra il *ch* francese e l'*s*.

ts e *ths* hanno sempre un suono che è tra la *z* dolce e il *ç*.

eu, ne' monosillabi *ceu*, *teu*, *heu* ecc., si pronunzi sempre come *ou*.

ng finale ha un suono poco diverso dalla finale *n*.

INDICE

PARTE SECONDA.

			ERRORI	CORREZIONI
Pag.	IV	lin. 28	Etnos	Ethnos
»	X	» 1	Scian	Sciang
»	XV	» 11	di una	per una
»	»	» 13	propizia	propizio
»	XXII	nota 1	ή	Ἡ
»	XXIV	» 3	Drestae	Dresdae
»	XXXII	lin. 3	metafisica	filosofia
»	XXXV	» 17	metafisica	filosofia
»	XLIV	» 6	Toasse	Taose
»	XLVII	» 17	non essere	non è
»	L	» 7	Toasse	Taose
»	LII	» 18	questi religiosi	queste religioni
»	9	» 6	*Vâranâçî*	*Vârânâsî*
»	10	» 13	*Tatha-gatha-udana*	*Tathâ-gata-udâna*
»	»	» 14	*Tathâgatha*	*Tathâgata*
»	11	» 7	*Tatha-gatha-udana*	*Tathâ-gata-udâna*
»	»	nota 3	St. Petersburg 1849	St. Petersburg 1851
»	14	» 3	*Tâtha-gatha-udâna*	*Tathâ-gata-udâna*
»	22	lin. 28	Siddhartha	Siddhârtha
»	27	nota 1	*Aratra*	Arâta
»	»	» »	Kâlama	Kâlâma
»	»	» »	*Tathâ-gâtha-udana*	*Tathâ-gata-udâna*
»	29	nota 1	*urû*	*uru*
»	33	lin. 26	*Câtur*	*Catur*
»	37	» 15	e nota 1 Vârânâçî	Vârânâsî
»	44	nota 1	*Subhnti*	*Subhuti*
»	48	» 1	*Hphhags*	*Hphags*
»	49	lin. 11	Vârâhnasî	Vârânâsî
»	60	nota 1	cap. VI	cap. V
»	70	lin. 31	*Bikshu*	*Bhikshu*
»	71	» 32	*Bikshu*	*Bhikshu*
»	74	nota	Magasthene	Megasthene
»	77	» 21	e altrove Lao-tzu	Lao-tse
»	81	» 1	Tournur	Turnour
»	89	lin. 17	*Caudâçôka*	*Candâçôka*
»	112	col. 4	[315-317]	[317-315]
»	»	» 7	266	200
»	161	nota 3	*Khande*	*Khanda*
»	215	lin. 35	*Ekottarikâgana*	*Ekottarikâgama*
»	218	» 4	Vedine	Vedasi
»	228	» 26	*Svâbhârika*	*Svâbhâvika*
»	232	» 21	*Apras*	*Apsaras*
»	235	» 3-5	*Kûtâgâracâitya*	*Kûtâkâracâitya*
»	»	» »	*Pâtrâkaracâitya*	*Pâtrâkâracâitya*
»	»	» »	*Koshtâgaracâitya*	*Koshâkâracâitya*
»	»	» »	*Layanakâracâikya*	*Layanakâracâitya*
»	245	nota 1	degl' *Thang*	de' *Thang*

N. B. Ovunque è scritto *Hia*, *Hie* ecc., si legga *Hsia*, *Hsie* ecc.

Puini
Il Buddha Confucio e
Lao-Tse
193155

19315
Puini
Il Buddha C
Lao-Tse

PUI

NOTIZIE E

INTEP

ALL

RELIGI

ELL

ORIEN